

A eclesiosfera católica: pertença diferenciada

ALFREDO TEIXEIRA

Centro de Estudos de Religiões e Culturas / Centro de Estudos de História Religiosa (UCP)

No quadro da sua modernidade própria, a sociedade portuguesa tem vindo a conhecer decomposições e recomposições diversas do seu tecido religioso. Os dinamismos de pluralização exprimem-se no alargamento do espaço social da não pertença religiosa, na afirmação do universo minoritário, e na descompactação da identidade católica. Partindo dos dados do inquérito «Identidades Religiosas em Portugal: representações, valores e práticas»¹, este estudo visa a caracterização da população católica a partir de uma dupla perspetiva: a sua diferenciação face a outras posições religiosas, e a sua pluralização interna, considerando os ritmos da prática dominical e os modos de inscrição nas comunidades. Constituindo-se como uma eclesiosfera – desde os círculos nucleares até aos círculos periféricos de identificação –, o catolicismo português revela uma forte inscrição cultural na

¹ Alfredo TEIXEIRA (coord.), *Identidades religiosas em Portugal: representações, valores e práticas. Relatório apresentado na Assembleia Plenária da Conferência Episcopal Portuguesa, Fátima 16 a 19 de abril de 2012*, Lisboa: Universidade Católica Portuguesa (Centro de Estudos e Sondagens de Opinião – Centro de Estudos de Religiões e Culturas), 2012 [policopiado].

sociedade portuguesa. Essa inscrição não se transcreve na figura de um catolicismo compacto, mas descobre-se num pluriverso de pertenças – visíveis socialmente, mas frequentemente invisíveis nas lógicas de ação pastoral das instituições católicas². Este percurso apresenta-se aqui desdobrado em três momentos: a identidade católica num contexto de diferenciação social; prática dominical e identidade; esferas de diferenciação católica.

A identidade católica num contexto de diferenciação social

A categorização das identidades

Como noutros domínios de investigação, as escolhas relativas à categorização das posições religiosas contribuem, decisivamente, para o retrato social que se pode obter. Esse retrato é determinado pela forma como perguntamos. No terreno das identidades religiosas, este problema tornou-se particularmente relevante, na medida em que as trajetórias de modernização social – em particular na Europa, de forma diversificada –, têm mostrado que as instituições religiosas viram diminuída a sua capacidade de gerir os processos de construção das identidades. Na última década do século XX, no terreno da sociologia da religião, observaram-se transições paradigmáticas que descrevem a passagem da narrativa hegemónica da secularização para modelos de pesquisa mais atentos aos fenómenos de recomposição individual do religioso³. Não de forma inteiramente nova, mas num quadro de uma maior complexidade, as instituições religiosas viram afetada a sua capacidade de condensar o religioso disponível nas sociedades. Multiplicaram-se os discursos acerca da crise das identidades, em particu-

² Usar-se-á, neste texto, a expressão «Igreja católica» no sentido sociodiscursivo mais comum, identificando assim a Igreja católica romana. Restringe-se o qualificante «católica» a esse plano denominacional e evita-se qualquer consideração acerca do substrato teológico ou doutrinal desse termo.

³ Para uma perspetiva geral sobre o paradigma da «recomposição individual do religioso», na sociologia da religião dos anos 90, consultar: Alfredo TEIXEIRA, «*Não sabemos já donde a luz mana*»: ensaio sobre as identidades religiosas, Lisboa: Paulinas, 2004, 19-64; Roland CAMPICHE (avec la collaboration de R. Broquet, A. Dubach et J. Stolz), *Les deux visages de la religion: fascination et désenchantement*. Genève: Labor et Fides, 2004; Grace DAVIE, *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*, Oxford-New York: Oxford University Press, 2000; Jürgen FRIEDRICH, *Die Individualisierungs-These*, Opladen: Leske und Budrich, 1998.

lar, nas suas dimensões simbólicas, favorecendo os discursos socioantropológicos que privilegiam a análise da instabilidade, da reversibilidade, da itinerância, do risco, que caracterizam as trajetórias de identificação. Toda esta complexidade se impõe quando o investigador se interroga acerca das formas de categorização das identidades religiosas.

Estas dificuldades expõem-se de forma própria em sociedades, como a portuguesa, cuja história religiosa está marcada pela presença preponderante de uma tradição e confissão religiosas, facto que facilitou itinerários de forte aculturação. Isto quer dizer que, em Portugal, autotransformar-se como católico pode remeter para um aglomerado de sedimentos culturais sobrepostos, com sintaxes diversas. Neste tecido de complexidade, as categorias de posição religiosa são uma janela para essa heterogeneidade e não uma gaveta de arquivo que a possa conter.

Num texto recente, a socióloga Teresa Líbano Monteiro ensaiou uma leitura longitudinal dos resultados da aplicação dos mais importantes inquéritos sociográficos, nacionais e internacionais, desde 1973. Pretendeu a investigadora identificar as categorias empírico-analíticas utilizadas na recolha da informação, bem como os modelos de análise usados no contexto destas investigações e que enquadram a interpretação dos dados quanto à afiliação religiosa dos inquiridos e ao seu universo de crenças e práticas religiosas (*vide* Quadro 1).

Num período de cerca de vinte anos, os estudos por amostragem apresentam variações muito significativas, cuja leitura longitudinal, tendo em conta o conhecimento contextual disponível, se torna pouco inteligível (omitimos aqui exemplos de dados obtidos por recenseamento por traduzirem uma metodologia sociométrica distinta da pesquisa por amostragem). Em alguns casos, como Teresa Líbano Monteiro mostrou, o uso de uma questão-filtro pode ter sido decisiva – como a pergunta «Pertence a uma religião?» antes de apresentar as categorias de pertença religiosa⁴. Esta questão é pertinente. Numa sociedade, culturalmente marcada pela preponderância de uma denominação religiosa, sem esta questão-filtro, será fá-

⁴ Cf. Teresa Líbano MONTEIRO, «Atitudes e comportamentos religiosos dos portugueses: caracterização dos instrumentos de recolha de informação e dos modelos de análise», in Alfredo TEIXEIRA (org.), *Identidades religiosas em Portugal: ensaio interdisciplinar*, Lisboa: Paulinas, 2012, 76-115. Este problema já havia sido sinalizado em: Helena VILAÇA, *Da torre de Babel às terras prometidas: pluralismo religioso em Portugal*. Porto: Edições Afrontamento, 2006.

QUADRO I
 Percentagem de católicos em estudos por amostragem, nacionais e internacionais

Estudos ⁵	% de católicos
Estudo sobre Liberdade e Religião em Portugal (1973) ⁶	84,6
European Values Study (1990) ⁷	98,6
Religião, gerações e valores na sociedade portuguesa contemporânea (1998) ⁸	91,4
International Social Survey Programme (1998) ⁹	89,9
Religious and Moral Pluralism (1998) ¹⁰	75,0
Catolicismo e Cultura na Sociedade Portuguesa Contemporânea (1999) ¹¹	86,9
European Values Study - 1999 ¹²	85,3
European Social Survey (2002) ¹³	97,1

cil favorecer, atualmente, a sobre-representação dessa denominação. Uma franja importante da população pode estar numa situação extremamente periférica em relação a essa pertença religiosa, mas não se tornou necessariamente não crente, nem aderiu a outra denominação. Parte desta população tenderá a classificar-se como católica, por inércia, ou por se tratar, mesmo assim, da categoria mais próxima. No entanto, se tiver a possibilidade de responder, num primeiro passo, que não pertence a nenhuma religião, ficará fora do conjunto dos católicos. Ao responder que não pertence a nenhuma religião, já não fará parte do universo daqueles a quem é solicitada informação acerca da sua afiliação religiosa específica.

⁵ Os diferentes inquéritos não são uniformes quanto à inclusão das regiões insulares na amostra.

⁶ Cf. Luís de FRANÇA, *Estudo sobre liberdade e religião em Portugal*. Lisboa: Instituto Português de Opinião Pública e Estudos de Mercado, Moraes Editores, 1973.

⁷ Cf. <<http://www.europeanvaluesstudy.eu/evs/surveys/survey-1990.html>>

⁸ Cf. José Machado PAIS (org.), *Gerações e valores na sociedade portuguesa contemporânea*, Lisboa: ICS, 1998.

⁹ Cf. José Machado PAIS-Manuel Villaverde CABRAL-Jorge VALA (org.), *Religião e Bioética*, Lisboa: ICS, 2001.

¹⁰ Cf. Helena VILAÇA, *Da torre de Babel às terras prometidas: pluralismo religioso em Portugal*, Porto: Edições Afrontamento, 2006.

¹¹ Cf. M. L. Marinho ANTUNES, «Catolicismo e cultura na sociedade portuguesa contemporânea», in Manuel Braga da CRUZ-Natália Correia GUEDES (org.), *A Igreja e a cultura contemporânea em Portugal, 1950-2000*, Lisboa: Universidade Católica Editora, 2000, 437-456.

¹² Cf. António Teixeira FERNANDES, Valores e atitudes religiosas. In: Jorge VALA-Manuel Villaverde CABRAL-Alice RAMOS (org.), *Valores sociais: mudanças e contrastes em Portugal e na Europa*, Lisboa: ICS/EVS, 2003, 123-197.

¹³ Cf. Jorge VALA-Anália TORRES (org.), *Contextos e atitudes sociais na Europa*, Lisboa: ICS, 2006.

Não obstante a coerência teórica desta observação, ela não pode ser separada dos problemas relativos à categorização da crença e da pertença no quadro de complexidade em que vivemos. O uso da questão-filtro pode explicar a extraordinária diferença, quanto ao número relativo de católicos, em «Religião, gerações e valores na sociedade portuguesa contemporânea (1998)» e em «Religious and Moral Pluralism (1998)». No entanto, esse uso já não explica exhaustivamente a diferença de resultados obtidos em «Religious and Moral Pluralism (1998)» e em «Catolicismo e Cultura na Sociedade Portuguesa Contemporânea (1999)», uma vez que têm em comum o facto de usarem a questão-filtro. Apresentam, mesmo assim, uma variação, quanto ao número de católicos, de quase doze pontos percentuais. A deteção destes problemas acompanha a percepção de que, na media em que se aprofundam os processos de individualização, o ganho de autonomia face às instituições, a construção reflexa de uma identidade que não se esgota nos papéis sociais nem se condensa nas formas de vínculo, cria-se a possibilidade de um intervalo entre o universo do crer e do pertencer que nem sempre é legível nas formas de categorização das identidades religiosas¹⁴. Neste sentido, tornou-se necessário que as categorias de posição religiosa dessem espaço à possibilidade de um amplo intervalo entre a crença e a pertença. As formas de categorização, neste contexto, não podem restringir-se à diferenciação crentes/não crentes, têm de incluir uma outra, a que distingue pertencentes/não pertencentes. Os conjuntos não se sobrepõem.

O quadro categorial usado, na presente investigação, para a classificação religiosa, tem um grau elevado de comparabilidade com os dados obtidos num inquérito de 1999, realizado por investigadores da Universidade Católica Portuguesa e patrocinado pela Conferência Episcopal Portuguesa, no contexto de preparação do «jubileu» de 2000 (*vide* Quadro 2)¹⁵. Com vista à análise comparativa do conjunto populacional maioritário, constituído pelos católicos, usa-se neste estudo um quadro simplificado, agregando por afinidades ou por relevância estatística as categorias usadas no

¹⁴ Cf. François de SINGLY, *Les uns avec les autres*, Paris: Armin Colin, 2003, cap. II; Ulrich Beck – Elisabeth BECK-GERNSHEIM, *Individualization*, London: Sage, 2002, cap. I; Jean-Claude KAUFMANN, *Ego: pour une sociologie de l'individu*, Paris: Nathan-VUEF, 2001, cap. IX; Claude DUBAR, *La crise des identités: L'interprétation d'une mutation*. Paris: PUF, 2007, cap. 5.

¹⁵ Cf. M. ANTUNES, «Catolicismo e cultura», 437-456.

questionário¹⁶. Mantêm-se inalteradas, de forma não agregada, as categorias que atingem ou ultrapassam 1% da população inquirida¹⁷.

QUADRO 2
Distribuição da população inquirida por classes de posição religiosa

Classes de posição religiosa	N	%
Não crentes	367	9,6
Crentes sem religião	177	4,6
Católicos	3052	79,5
Protestantes (inclui evangélicos)	90	2,3
Outros cristãos	53	1,4
Testemunhas de Jeová	49	1,3
Pertencentes a outras religiões	26	0,7
Total	3815	99,4
Ns/Nr	23	,6
Total	3837	100,0

A posição relativa dos católicos pode ser observada a partir de dois universos. Considerando-se o universo dos crentes pertencentes a uma religião, os católicos reúnem 93,3% da população. Tomando o universo dos que se autorrepresentam como crentes, o seu peso relativo desce para 88,5 (*vide* Gráfico 1 e Gráfico 2).

¹⁶ A categoria «não crentes» inclui os indiferentes, os agnósticos e os ateus; evangélicos e outros protestantes incluem-se na categoria «protestante»; nos «outros cristãos» estão incluídos os ortodoxos, a IURD e os respondentes pertencentes a outra religião cristã, cuja aglutinação resulta de um critério quantitativo e não qualitativo (trata-se, portanto, de um conjunto de diversidades cristãs, cuja aproximação social resulta apenas do seu carácter minoritário). A categoria «pertencentes a outras religiões» não resulta de qualquer coerência por afinidade, mas aglutina um conjunto disperso de identidades não cristãs, cujas frequências não atingem 1% da população inquirida.

¹⁷ É esse critério, por exemplo, que levou a aglutinar os muçulmanos na categoria «pertencentes a outras religiões» e a manter diferenciado o grupo dos pertencentes às Testemunhas de Jeová. Observe-se que as Testemunhas de Jeová se mantêm, enquanto campo religioso estruturado e autónomo, como o segundo grupo religioso em Portugal – isto porque as identidades evangélicas, constituindo globalmente um universo mais numeroso, aglutinam um conjunto muito diversificado de comunidades sem relação orgânica entre si.

GRÁFICO 1
Distribuição percentual tendo em conta o universo dos crentes pertencentes a uma religião

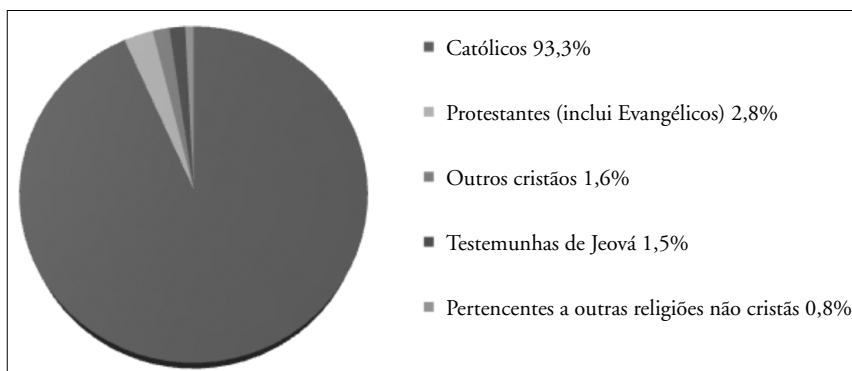
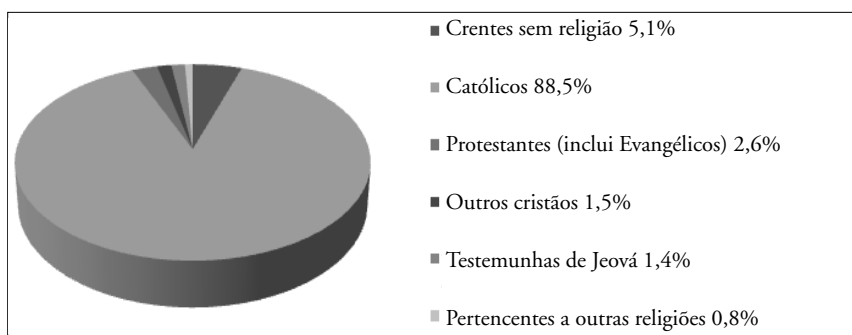


GRÁFICO 2
Distribuição percentual tendo em conta o universo dos crentes pertencentes ou não a uma religião



Tendo em conta a elevada comparabilidade das categorias usadas, em 1999 e 2011, é possível construir um quadro que permita uma leitura sinótica da distribuição da população que declara pertencer a uma religião (*vide* Quadro 3).

QUADRO 3
Quadro comparativo relativo à população com religião, 1999-2011

Crentes com religião	1999 %	2011 %
Católico	97,0	93,3
Protestante/Evangélico	0,3	2,8
Testemunha de Jeová	1,0	1,5
Outros cristãos	1,5	1,6
Pertencentes a religiões não cristãs	0,2	0,8

Pode observar-se um decréscimo relativo da população que se declara católica e um incremento da percentagem concernente às outras posições de pertença religiosa, com um particular destaque para o universo protestante (preponderantemente evangélico). A diminuição relativa da população católica torna-se mais legível no quadro seguinte, usando as grandes categorias de posição religiosa (*vide* Quadro 4).

QUADRO 4
Comparação entre a população católica e a pertencente
a outra denominação ou sem religião

Categorias de posição religiosa	1999 %	2011 %
Católico	86,9	79,5
Outra religião	2,7	5,7
Sem religião	8,2	14,2
Ns/Nr	2,2	0,6
Total	100	100

No universo dos que não têm religião, todas as categorias apresentam entre 1999 e 2011 um acréscimo percentual: indiferente, 1,7% 3,2%; agnóstico, 1,7% 2,2%; ateu, 2,7% 4,1%; crente sem religião, 2,1% 4,6%¹⁸. Globalmente, o crescimento relativo dos sem religião em relação ao número de católicos é mais pronunciado do que o crescimento do número dos pertencentes a outras denominações religiosas. Isto é particularmente relevante no caso da categoria «crentes sem religião». Esta categoria visa responder à complexidade das articulações entre crer e pertencer, que antes se referiu. Pode formular-se a hipótese de que a introdução desta categoria previne, por outros meios, o favorecimento, por inércia, de uma sobre-representação católica.

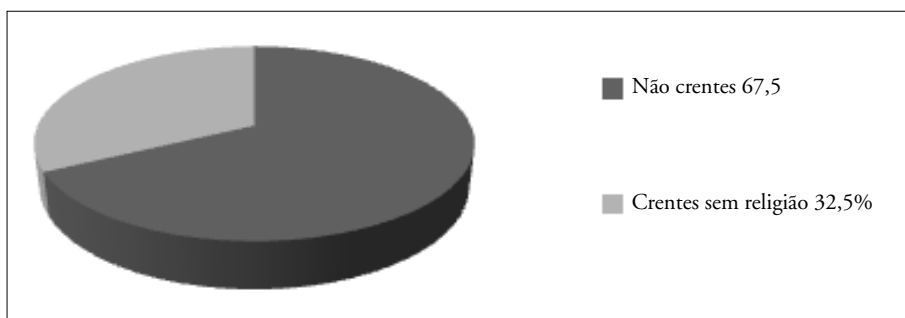
Neste inquérito, o universo dos «sem religião» pode ser caracterizado a partir da diferenciação crentes/não crentes (*vide* Gráfico 3)¹⁹. No âmbito dos objetivos que aqui se perseguem, importa verificar até que ponto este conjunto, para além dos perfis religiosos de carácter mais difuso, pode ser lido

¹⁸ As categorias «protestantes (incluindo evangélicos)» e «crente sem religião» são as que mostram um crescimento relativo maior.

¹⁹ A problemática dos «sem religião» merece uma abordagem específica no conjunto dos ensaios reunidos – ver, neste número da revista *Didaskalia*, o estudo de Steffen Dix acerca da posição dos «sem religião».

como uma periferia católica, cujos laços de pertença são já muito ténues, estando no entanto muito próximos de trajetórias de socialização católica. Note-se que 51,4% dos crentes «sem religião» batizaram os seus filhos e uma parte significativa deste grupo facilitou oportunidades de socialização religiosa aos filhos – em contexto catequético (37,5%) ou em contexto escolar (18,9%). No entanto, 68,4% dos «crentes sem religião» afirma nunca ou quase nunca participar em atos religiosos de culto e 19,2% uma a duas vezes por ano. A proximidade de dinâmicas religiosas mais formalizadas está associada sobretudo a trajetórias de socialização infantil e juvenil, facto que poderá ser o rasto da metamorfose de uma memória católica vertida num *et-hos* religioso com finalidades educativas – em todo o caso, frágil e provisório.²⁰ A informação acerca da subsistência, na história destes «sem religião», de algumas decisões que os aproximaram do campo religioso institucionalizado, terá de ser compatibilizada, no entanto, com o facto de que 48% dos «crentes sem religião» declara ter mudado de posição religiosa ao longo da vida. Se tomarmos estes como um universo, observaremos que em 58,5% dos casos a trajetória de mudança se descreve pela desafetação de qualquer religião. Esta rápida caracterização permite indiciar a validade exploratória da hipótese segundo a qual o crescimento desta posição deve ser correlacionada com a diminuição percentual dos católicos – tendo em conta a comparação com os dados do já referido estudo de 1999.

GRÁFICO 3
Distribuição percentual tendo em conta o universo
dos não pertencentes a uma religião



²⁰ Cf. Micheline MILOT, *Une religion à transmettre? Le choix des parents. Essai d'analyse culturelle*, Québec: Les Presses de l'Université Laval, 1991.

Caracterização sociográfica da população católica: idade, sexo, instrução e inscrição socioprofissional

É quando observamos a população católica a partir das variáveis que a descrevem do ponto de vista sociodemográfico que se torna mais visível o peso de uma socialização primária católica e a manutenção de um catolicismo cultural no longo curso das identidades – esta afirmação não ignora, no entanto, os rastros de «exculturação»²¹. O facto de estarmos perante um universo em que cerca de 80% dos respondentes se autocalifica como «católico» conduzirá obviamente à sobre-representação de várias das características gerais da população portuguesa – neste contexto, pode ser mais relevante dar atenção aos indicadores em que não encontramos sobre-representados dinamismos sociais decisivos para a caracterização sociodemográfica da sociedade portuguesa.

O quadro que agora se analisa (*vide* Quadro 5), permite duas leituras: uma horizontal (% posição religiosa), onde se lê o peso de cada escalão etário no universo de cada posição religiosa; outra vertical (% escalão etário), onde se pode ver a distribuição das diversas posições religiosas em cada escalão etário. Neste caso, interessa, antes de mais, a identificação do contraste entre os sem religião (crentes e não crentes) e os católicos. A observação dos dados relativos às posições religiosas por escalões etários (leitura horizontal) permite identificar que os sem religião se apresentam com a distribuição etária mais jovem. Entre os católicos há uma grande distribuição pelos diversos escalões etários. Mas é a única posição religiosa em que há uma proporção mais elevada da classe etária dos mais velhos. Neste sentido, é possível afirmar que a população católica, de forma esperada, está mais próxima dos perfis demográficos que descrevem, em termos gerais, a sociedade portuguesa²². Mas essa constatação vai a par de outra, na ordem da comparação: o conjunto católico é aquele em que população mais jovem tem um peso relativo menor. No caso das minorias religiosas, é necessário integrar na análise a verificação de que os indicadores de rejuvenescimento

²¹ Este conceito remete para a obra de Danièle HERVIEU-LÉGER, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris: Bayard, 2003, 90-131. Ver também Olivier Roy, *La sainte ignorance: Le temps de la religion sans culture*, Paris: Seuil, 39-80.

²² Para documentar esta e outras observações similares: cf. António REIS (org.), *Retrato de Portugal: factos e acontecimentos*, Rio de Mouro: Temas & Debates, 2007.

refletem a natureza própria dos fluxos migratórios²³. No que diz respeito ao catolicismo, é indispensável ter em conta que, em razão da sua articulação com as estruturas tradicionais da sociedade portuguesa, as formas de enquadramento católico dos mais jovens podem não responder, em muitas circunstâncias, à demanda própria de um largo espectro desta população, que vive, quanto aos quadros sociais da experiência crente, um amplo processo de destradicionalização²⁴.

QUADRO 5
Caracterização cruzada de escalões etários e classes de posição religiosa

Posições religiosas	Escalões etários						Total
	15-24 anos	25-34 anos	35-44 anos	45-54 anos	55-64 anos	65 ou mais anos	
Não crentes N	129	113	37	41	25	23	368
% posição religiosa	35,1%	30,7%	10,1%	11,1%	6,8%	6,3%	100,0%
% escalão etário	25,1%	13,8%	6,2%	6,4%	5,1%	3,0%	9,6%
Crentes sem religião N	34	58	40	21	13	11	177
% posição religiosa	19,2%	32,8%	22,6%	11,9%	7,3%	6,2%	100,0%
% escalão etário	6,6%	7,1%	6,7%	3,3%	2,7%	1,5%	4,6%
Católicos N	313	566	486	550	432	706	3053
% posição religiosa	10,3%	18,5%	15,9%	18,0%	14,2%	23,1%	100,0%
% escalão etário	61,0%	69,2%	81,3%	85,9%	88,2%	93,1%	80,0%
Protestantes (inclui evangélicos) N	13	44	12	9	6	6	90
% posição religiosa	14,4%	48,9%	13,3%	10,0%	6,7%	6,7%	100,0%
% escalão etário	2,5%	5,4%	2,0%	1,4%	1,2%	,8%	2,4%
Outros cristãos N	9	21	9	9	3	3	54
% posição religiosa	16,7%	38,9%	16,7%	16,7%	5,6%	5,6%	100,0%
% escalão etário	1,8%	2,6%	1,5%	1,4%	,6%	,4%	1,4%
Testemunhas de Jeová N	10	7	6	7	10	9	49
% posição religiosa	20,4%	14,3%	12,2%	14,3%	20,4%	18,4%	100,0%
% escalão etário	1,9%	,9%	1,0%	1,1%	2,0%	1,2%	1,3%
Pertencentes a outras religiões N	5	9	8	3	1	0	26
% posição religiosa	19,2%	34,6%	30,8%	11,5%	3,8%	,0%	100,0%
% escalão etário	1,0%	1,1%	1,3%	,5%	,2%	,0%	,7%
Total N	513	818	598	640	490	758	3817
% posição religiosa	13,4%	21,4%	15,7%	16,8%	12,8%	19,9%	100,0%
% escalão etário	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%

²³ Cf. Enzo PACE, *Religiões em movimento: imigrações, novas gerações e diferenças de género*, in Helena VILAÇA-ENZO PACE (org.), *Religião em movimento: imigrantes e diversidade religiosa em Portugal e Itália*, [s/l] Estratégias Criativas, 2010, 21-35.

²⁴ Cf. Alfredo TEIXEIRA, «A adolescência e a juventude como culturas: os quadros sociais da experiência crente», *Theologica*, 2ª série, 47:1 (2012) 99-113.

A observação dos efeitos que a variável «sexo» introduz na caracterização da amostra por classes de posição religiosa permite concluir que a atitude de não filiação religiosa é preponderantemente masculina – os não crentes constituem mesmo o conjunto mais masculinizado (*vide* Quadro 6). Este perfil tem uma expressão acentuada também entre os crentes de outras religiões – podemos colocar a hipótese de que, neste caso, a sobre-representação masculina se poderá dever aos efeitos próprios da imigração, situação em que, com frequência, a mobilidade é protagonizada, num primeiro tempo, pelos homens da família. Nas outras classes de pertença religiosa, a população masculina e feminina reparte-se com equilíbrio. Dentro deste universo, os católicos apresentam-se como o subconjunto mais feminizado.

QUADRO 6
Composição das classes de posição religiosa segundo o sexo

Posições religiosas		Sexo		Total
		Masculino	Feminino	
Não crentes	N	261	106	367
	%	71,1%	28,9%	100,0%
Crentes sem religião	N	106	70	176
	%	60,2%	39,8%	100,0%
Católicos	N	1332	1721	3053
	%	43,6%	56,4%	100,0%
Protestantes (inclui evangélicos)	N	49	41	90
	%	54,4%	45,6%	100,0%
Outros cristãos	N	27	26	53
	%	50,9%	49,1%	100,0%
Testemunhas de Jeová	N	25	23	48
	%	52,1%	47,9%	100,0%
Pertencentes a outras religiões	N	18	8	26
	%	69,2%	30,8%	100,0%
Total	N	1818	1995	3813

Se juntarmos os dois itens que correspondem aos graus mais elevados de escolarização, os não crentes apresentam-se como a população com uma maior proporção de respondentes que concluíram ciclos de estudos superiores (29,4%) – (*vide* Quadro 7). A taxa percentual relativa a estes ciclos de escolarização é também relevante na população que constitui o grupo dos

pertencentes a outras religiões (23,1%). No entanto, este item tem uma distribuição atípica neste conjunto, uma vez que aqui encontramos o número relativo mais elevado de respondentes com mestrado e doutoramento, mas também o número mais elevado de informantes sem qualquer escolarização. Essa distribuição deverá explicar-se pela grande heterogeneidade desta população. O grupo dos outros cristãos atinge nestes níveis de ensino a percentagem de 17%, número para o qual contribuirá a imigração de Leste. A população católica, porque constitui a larga maioria da população, apresenta indicadores próximos dos perfis médios nacionais – nela se refletem, portanto, as condições históricas que enquadram o perfil de escolarização atual dos portugueses, com uma preponderância dos ciclos de escolarização obrigatória, segundo as diferentes gerações²⁵.

As identidades crentes não são homogéneas quanto à sua descrição socioprofissional (*vide* Quadro 8). Sendo esperado, entre os católicos, uma grande proximidade dos padrões médios da população portuguesa, interessa, sobretudo, uma aproximação comparativa. Os não crentes distinguem-se pelo facto de neles estar representado o maior número relativo de «especialistas das profissões intelectuais e científicas». Os crentes sem religião encontram-se preponderantemente entre o «pessoal dos serviços e vendedores» e os «operários, artífices e trabalhadores similares», perfil socioprofissional muito próximo da maioria católica, embora, o número relativo de «especialistas das profissões intelectuais e científicas» e de «quadros superiores» seja superior entre os crentes sem religião. Os protestantes e evangélicos apresentam uma ampla transversalidade na sociedade, se tivermos em conta a diversidade dos conjuntos socioprofissionais. Há uma preponderância na sua inscrição entre o «pessoal dos serviços e vendedores» e os «trabalhadores não qualificados», mas note-se que a proporção dos «quadros superiores», dos «especialistas das profissões intelectuais e científicas», bem como os «técnicos e profissionais de nível intermédio» é superior à registada entre a maioria católica. As Testemunhas de Jeová distribuem-se preponderantemente pelo grupo dos «operários, artífices e trabalhadores similares», pelo «pessoal dos serviços e vendedores» e pelos

²⁵ Esta variável de caracterização das identidades interessou, de forma particular, um dos mais reputados investigadores no domínio dos valores dos europeus: cf. Jan KERKHOFS, «L'Église et ses intellectuels», in René LUNEAU-Patrick MICHEL, dir., *Tous les chemins ne mènent plus à Rome: les mutations actuelles du catholicisme*. Paris: Albin Michel, 1995, 107-130.

QUADRO 7
Composição das classes de posição religiosa segundo o grau de instrução

Posições religiosas		Grau de instrução do inquirido								Total
		Nunca andou na escola	4º ano/1º ciclo do Ensino Básico	6º ano/2º ciclo do Ensino Básico	9º ano/3º ciclo do Ensino Básico	Secundário/12º ano	Curso Médio/Frequência ensino superior	Curso Superior, Licenciatura	Mestrado, Doutoramento	
Não crentes	N	6	23	33	77	84	36	84	24	367
	%	1,6%	6,3%	9,0%	21,0%	22,9%	9,8%	22,9%	6,5%	100,0%
Crentes sem religião	N	4	17	21	62	35	10	21	7	177
	%	2,3%	9,6%	11,9%	35,0%	19,8%	5,6%	11,9%	4,0%	100,0%
Católicos	N	112	1026	361	691	432	93	291	46	3052
	%	3,7%	33,6%	11,8%	22,6%	14,2%	3,0%	9,5%	1,5%	100,0%
Protestantes (inclui evangélicos)	N	1	9	15	28	26	4	4	3	90
	%	1,1%	10,0%	16,7%	31,1%	28,9%	4,4%	4,4%	3,3%	100,0%
Outros cristãos	N	1	6	2	22	12	1	6	3	53
	%	1,9%	11,3%	3,8%	41,5%	22,6%	1,9%	11,3%	5,7%	100,0%
Testemunhas de Jeová	N	0	18	3	17	8	0	2	1	49
	%	,0%	36,7%	6,1%	34,7%	16,3%	,0%	4,1%	2,0%	100,0%
Pertencentes a outras religiões	N	2	4	6	3	4	1	2	4	26
	%	7,7%	15,4%	23,1%	11,5%	15,4%	3,8%	7,7%	15,4%	100,0%
Total	N	126	1103	441	900	601	145	410	88	3814

«trabalhadores não qualificados». Mas sublinhe-se que, logo a seguir aos pertencentes a outras religiões, eles são o universo que conta com o maior número relativo de «técnicos e profissionais de nível intermédio». Também no que diz respeito a este indicador, o conjunto dos outros cristãos revela a sua irredutível heterogeneidade, circunstância que ajuda a compreender a sua disseminação por todos os grupos socioprofissionais, embora com uma preponderância relativa entre os «operários, artífices e trabalhadores similares» e «trabalhadores não qualificados». Os pertencentes a outras religiões constituem o conjunto populacional menos distribuído, quanto à diversidade de classes socioprofissionais: 60% concentram-se no conjunto dos «operários, artífices e trabalhadores similares» e entre o «pessoal dos serviços e vendedores», 40% distribui-se pelos «especialistas das profissões intelectuais e científicas» e pelos «técnicos e profissionais de nível intermédio».

QUADRO 8
Composição das classes de posição religiosa segundo conjuntos socioprofissionais

Profissão/ocupação, atual ou última	Posições religiosas							Total
	Não crentes	Crentes sem religião	Católicos	Protestantes (inclui evangélicos)	Outros cristãos	Testemunhas de Jeová	Pertencentes a outras religiões	
Quadros superiores da admin. pública, dirigentes e quadros sup de empresa	N 11 % 4,1%	10 7,0%	86 3,5%	3 4,3%	3 6,3%	0 0,0%	0 0,0%	113 3,8%
Especialistas das profissões intelectuais e científicas	N 80 % 30,1%	16 11,2%	210 8,7%	7 10,1%	3 6,3%	1 2,7%	5 25,0%	322 10,7%
Técnicos e profissionais de nível intermédio	N 24 % 9,0%	6 4,2%	132 5,4%	7 10,1%	4 8,3%	5 13,5%	3 15,0%	181 6,0%
Pessoal administrativo e similares	N 28 % 10,5%	12 8,4%	206 8,5%	6 8,7%	4 8,3%	4 10,8%	0 0,0%	260 8,6%
Pessoal dos serviços e vendedores	N 40 % 15,0%	40 28,0%	500 20,6%	18 26,1%	7 14,6%	7 18,9%	6 30,0%	618 20,6%
Agricultores e trabalhadores qualificados da agricultura e pescas	N 5 % 1,9%	5 3,5%	150 6,2%	1 1,4%	4 8,3%	1 2,7%	0 0,0%	166 5,5%
Operário, artífices e trabalhadores similares	N 46 % 17,3%	27 18,9%	695 28,7%	9 13,0%	12 25,0%	9 24,3%	6 30,0%	804 26,7%
Operadores de instalações e máquinas e trabalhadores da montagem	N 12 % 4,5%	8 5,6%	117 4,8%	4 5,8%	2 4,2%	3 8,1%	0 0,0%	146 4,9%
Trabalhadores não qualificados	N 11 % 4,1%	18 12,6%	293 12,1%	14 20,3%	9 18,8%	7 18,9%	0 0,0%	352 11,7%
Membros das forças armadas	N 9 % 3,4%	1 0,7%	34 1,4%	0 0,0%	0 0,0%	0 0,0%	0 0,0%	44 1,5%
Total	N 266	143	2423	69	48	37	20	3006

Para uma geografia da identidade católica

A leitura desta paisagem social não pode deixar de ter em conta as determinações regionais e locais, bem como as formas de territorialidade – os quadros territoriais e suas práticas introduzem amplas remodelações nas formas de crer e pertencer²⁶. O estudo mostra que há uma significativa diferenciação regional

²⁶ A problemática da identidade crente no contexto das remodelações territoriais é, hoje, um lugar de interseção da investigação em teologia prática e em ciências sociais das religiões: Cf. Alfredo TEIXEIRA, «A sociabilidade paroquial católica no contexto das novas culturas urbanas», in *Diafanias do Mundo: Homenagem a Mário F. Lages*, Lisboa: Universidade Católica Editora, 65-76 ; Luca BRESSAN-Luca DIOTALLEVI, *Tra le case*

quanto à caracterização das representações, práticas e valores (*vide* Quadro 9). Os Açores apresentam-se como a região do país mais compactamente católica – 91,9% dos respondentes declaram-se católicos, valor que ultrapassa a região Norte (89,5%). A Madeira, quanto ao peso relativo dos católicos (88,3%), situa-se num plano comparável ao Norte e ao Centro

QUADRO 9
Distribuição percentual das classes de posição religiosa por regiões (NUTS II)

Posições religiosas		Região (NUTS II)						
		Norte	Centro	Lisboa e Vale do Tejo	Alentejo	Algarve	Açores	Madeira
Não crentes	% região	5,0%	6,7%	16,1%	9,5%	13,9%	2,4%	5,5%
Crentes sem religião	% região	2,8%	2,9%	6,1%	9,0%	11,6%	2,9%	3,9%
Católicos	% região	89,5%	87,5%	68,1%	75,9%	59,5%	91,9%	88,3%
Protestantes (inclui evangélicos)	% região	,8%	1,1%	4,4%	,5%	7,5%	,6%	2,2%
Outros cristãos	% região	,5%	,7%	2,0%	3,5%	5,2%	,3%	-
Testemunhas de Jeová	% região	,9%	1,0%	2,0%	1,0%	,6%	1,1%	,1%
Outras religiões	% região	,4%	,0%	1,3%	,5%	1,7%	0,7%	-

(87,5%), distanciando-se das regiões a sul, o Alentejo (75,9%) e o Algarve (59,5%) – note-se como a categoria de «crente sem religião», no continente, sobe constantemente em direção ao sul. A região autónoma dos Açores, na comparação com a região da Madeira, descreve-se numa mais acentuada diversidade de posições religiosas (que inclui as posições face à religião). De facto, encontramos aí frequências para cada uma das sete classes de posição religiosa estudadas: não crentes, crentes sem religião, católicos, protestantes (incluindo evangélicos), outros cristãos, Testemunhas de Jeová, outras religiões. A amostra construída para a Madeira não foi sensível à presença de outros cristãos ou de pertencentes a outras religiões.

O país apresenta-se regionalmente diverso, quanto à distribuição das identidades religiosas. Observando o conjunto das sete regiões, pode afir-

degli unomini: presente e «possibilità» della parrocchia italiana, Assisi: Cittadella Editrice, 2006; Jacques PALARD, «Les recompositions territoriales de l'Église catholique entre singularité et universalité: territorialisation et centralisation», *Archives de Sciences Sociales des Religions* 107 (1999) 55-75; Paul MERCATOR, *La fin des paroisses? Recompositions des communautés, aménagement des espaces*. Paris: Desclée de Brouwer, 1997; Jean-Luc PIVETEAU, *Le temps du territoire: continuités et ruptures dans la relation de l'homme à l'espace*, Genève: Éditions Zoé, 1995.

mar-se que o Norte, o Centro, a Madeira e os Açores constituem aquele conjunto populacional em que a maioria católica se aproxima do limiar dos 90%. Na amostra continental, a região Norte contribui com 43,6 dos católicos. Na região de Lisboa (Grande Lisboa e Península de Setúbal) encontramos mais de metade dos não crentes, 43,5% dos crentes sem religião, 62,2% dos protestantes (e evangélicos), e contribui com 28,1 % dos católicos. Tendo em conta o peso demográfico desta região, é fácil perceber o seu lugar na caracterização da diversidade de posições religiosas no país.

Estas observações ajudam-nos a perceber que, apesar da preponderância geral, no território, do catolicismo, a Igreja católica está perante realidades sociais muito diferentes, que exigem a cooperação pastoral em diversas escalas territoriais: nacional, regional e local. Estas observações podem indiciar que a eficácia das remodelações institucionais, na Igreja católica, em Portugal, dependerá da articulação de lógicas locais, que permitem a apreensão dos diversos trânsitos, e a identificação dos dinamismos sociais que caracterizam as diversas regiões. O quadro social apresentado pode reforçar o pronto de vista dos agentes eclesiais católicos que apostam numa revalorização das Igrejas locais – nas suas instituições, comunidades e dinamismos de proximidade –, bem como a redefinição das formas de comunicação/comunhão em rede, como condição para dar conta da complexidade que descreve as formas de construção do vínculo de pertença²⁷. Mas essa proximidade não é uma vizinhança estática. É uma inscrição num movimento que se declina na espessura dos itinerários biográficos²⁸.

Entre as diferentes variáveis que descrevem a população católica, a que analisa a sua distribuição por tipos de localidade é, porventura, a que introduz uma maior pressão sobre os itinerários de recomposição do catolicismo na sociedade portuguesa. A análise dos dados põe em evidência que, se isolarmos os indivíduos que vivem numa localidade de dimensão urbana, os católicos passam de quase 80% para 66,6% (*vide* Quadro 10). É a única classe de posição religiosa em que a população que vive em localidade

²⁷ A partir da perspectiva católica e protestante: cf. Luca BRESSAN, «Istantanee di una chiesa in movimento», in *Prove di comunione: verso le unità pastorali*, Milano: Centro Ambrosiano, 2000, 69-93; Gérard DELTEIL – Paul KELLER, *L'Église disséminée: itinérance et enracinement*, Paris: Cerf, 1995.

²⁸ Cf. Alfredo TEIXEIRA, «A palavra distribuída: figuras da interlocução grupal no campo católico», *Didaskalia* 35 (2005) 663-683; Étienne GRIEU, *Nés de Dieu. Itinéraires de chrétiens engagés: Essai de lecture théologique*, Paris: Cerf, 2007; Alphonse BORRAS, «La paroisse, et au-delà...», *Études* 402: 6 (2005) 783-793.

de tipologia rural é maioritária. Este é um indicador que aponta para as dificuldades de transmissão e recomposição da identidade católica no terreno das novas dinâmicas de urbanização – observar-se-á ainda o peso desta variável na caracterização dos diferentes tipos de católicos segundo a prática. Em relação a outras variáveis, como a etária, pode sustentar-se que a identidade católica, ao contar com 80% da população portuguesa, sofre o impacte do envelhecimento da população portuguesa. Mas essa sobre-representação não pode explicar a preponderância rural, uma vez que os dinamismos sociais não apontam na direcção de uma ruralização da sociedade portuguesa²⁹.

QUADRO 10
Composição de cada classe de posição religiosa
quanto à dimensão da localidade dos inquiridos

Posições religiosas		Localidades por dimensão			Total
		Urbana	Rural	Semiurbano	
Não crentes	N	195	64	109	368
	%	53,0%	17,4%	29,6%	100,0%
Crentes sem religião	N	100	44	32	176
	%	56,8%	25,0%	18,2%	100,0%
Católicos	N	814	1345	893	3052
	%	26,7%	44,1%	29,3%	100,0%
Protestantes (inclui evangélicos)	N	48	8	35	91
	%	52,7%	8,8%	38,5%	100,0%
Outros cristãos	N	30	3	19	52
	%	57,7%	5,8%	36,5%	100,0%
Testemunhas de Jeová	N	20	12	17	49
	%	40,8%	24,5%	34,7%	100,0%
Pertencentes a outras religiões	N	15	5	7	27
	%	55,6%	18,5%	25,9%	100,0%
Total	N	1222	1481	1112	3815

²⁹ Cf. Walter RODRIGUES, *Cidade em transição: nobilitação urbana, estilos de vida e reurbanização em Lisboa*, Oeiras: Celta, 2010; Renato Miguel CARMO, «Do espaço abstracto ao espaço compósito: reflectindo sobre as tensões entre mobilidades e espacialidades», in Renato Miguel CARMO & José Alberto SIMÕES, org., *A produção das mobilidades: redes, espacialidades e trajectos*, Lisboa: ICS, 2009, 41-55; Carlos FORTUNA-Rogério Proença LEITE, org., *Plural de cidade: novos léxicos urbanos*, Coimbra: Almedina, 2009.

A mobilidade que caracteriza os estilos de vida urbana tem, neste contexto, uma particular relevância³⁰. Os fenómenos da irregularidade e da mobilidade, práticas sociais que se podem sobrepor, estão entre os que mais determinam depressivamente a cultura católica recebida. Note-se que as regiões mais afetadas pelo fenómeno da mobilidade, Lisboa e Vale do Tejo e o Algarve, são também aquelas onde a identidade católica apresenta sinais de maior erosão relativa. *A contrario*, observe-se que a persistência da identidade católica tem uma correlação positiva com inscrição durável no local de residência (o mesmo acontece com as Testemunhas de Jeová) – *vide* Quadros 11 e 12.

A larga maioria da população tem uma relação estável com o território quanto ao domicílio. Se agregarmos os resultados relativos aos itens «Viveu sempre aqui» e «Vive aqui há mais de 10 anos», obtêm-se o resultado de 71%. Podemos supor que, regra geral, a população inquirida, estando maioritariamente inscrita de forma durável num lugar, esteve em condições de estabelecer vínculos com as diferentes instituições que determinam os dinamismos sociais locais, incluindo as instituições religiosas (*vide* Quadro 11).

QUADRO II
População inquirida segundo a duração do atual domicílio

Há quanto tempo está a viver no local onde reside atualmente?	N	%
Viveu sempre aqui	1179	30,7
Vive aqui há mais de 10 anos	1548	40,3
Há 2 a 10 anos	757	19,7
Há menos de 2 anos	301	7,8
Ns/Nr	53	1,4
Total	3837	100,0

Se estratificarmos esta informação por classe de posição religiosa, obtemos diferenciações significativas. Observe-se que os católicos e os membros das Testemunhas de Jeová são os conjuntos em que os que «vivem aqui há mais de 10 anos» têm uma preponderância mais vincada. Os pertencentes a outras denominações religiosas apresentam frequências mais pro-

³⁰ Cf. Alfredo Teixeira, «Parròquia i cultures urbanes», *Quaderns de Pastoral* 209 (2008) 129-138; MARC AUGÉ, *Por una antropología de la movilidad*, Barcelona: Gedisa, 2007; CHARLES DELHEZ-Olivier SERVAIS, «Individualisme religieux, ultra-urbanité et pluralisme», *La Revue Nouvelle* 6-7 (2007) 35-41.

nunciadas na resposta «entre 2 a 10 anos», dando conta de um itinerário de inscrição local menos prolongado no tempo (a que não serão estranhos os efeitos sociais próprios das mobilidades migratórias) – *vide* Quadro 12).

QUADRO 12
Composição das classes de posição religiosa por tempo de residência

Posições religiosas		Há quanto tempo está a viver no local onde reside atualmente?				Total
		Viveu sempre aqui	Vive aqui há mais de 10 anos	Há 2 a 10 anos	Há menos de 2 anos	
Não crentes	N	99	118	99	44	360
	%	27,5%	32,8%	27,5%	12,2%	100,0%
Crentes sem religião	N	53	62	40	21	176
	%	30,1%	35,2%	22,7%	11,9%	100,0%
Católicos	N	1000	1295	529	186	3010
	%	33,2%	43,0%	17,6%	6,2%	100,0%
Protestantes (inclui evangélicos)	N	11	25	29	26	91
	%	12,1%	27,5%	31,9%	28,6%	100,0%
Outros cristãos	N	3	16	22	12	53
	%	5,7%	30,2%	41,5%	22,6%	100,0%
Testemunhas de Jeová	N	8	23	17	0	48
	%	16,7%	47,9%	35,4%	,0%	100,0%
Pertencentes a outras religiões	N	0	3	14	10	27
	%	,0%	11,1%	51,9%	37,0%	100,0%

Sabemos como a paisagem religiosa se transformou profundamente a partir dos processos de urbanização industrial do século XIX. A Igreja católica reagiu a essas transformações em várias frentes: multiplicou as paróquias dentro da cidade, com o intuito de enquadrar numa rede de proximidade os crentes; deu um novo impulso a outras formas de inscrição institucional no espaço, como a construção de colégios, universidades, hospitais, etc., e suas capelanias; mas também favoreceu formas de enquadramento não limitadas aos quadros territoriais, autorizando a constituição de redes de associativismo confessional (associações profissionais, de lazer, de intervenção social) e de movimentos eclesiais que se adaptavam melhor ao princípio de mobilidade das sociedades modernas. Os diferentes contextos de comunitarização da identidade católica em meio urbano são, hoje, um laboratório privilegiado de observação tanto da crise quanto da criatividade

das formas de organização das sociabilidades católicas, na resposta às novas culturas urbanas. A necessidade de falar de «culturas urbanas» resulta da própria complexidade que se descobre nas relações entre território, mentalidades, práticas e sociabilidades – complexidade que promoveu uma ampla remodelação dos léxicos urbanos³¹.

Os marcadores de socialização católica

A presença forte de dispositivos de socialização católica (rituais, instrutivos, educativos, etc.) nas biografias dos inquiridos é um dos lugares mais eficazes de observação das transformações relativas à construção da identidade crente. Por um lado, percebe-se que as instituições católicas têm uma forte penetração nos itinerários de socialização, diferenciada geracionalmente, particularmente das crianças e adolescentes. Por outro, daí não decorre uma conformidade quanto à regulação das práticas católicas³². A manutenção de uma lealdade de princípio à tradição religiosa onde se conheceu uma socialização primária, lealdade moldada individualmente, é um dado decisivo para a análise das identidades (*vide* Quadro 13). A pergunta acerca das mudanças de trajetória quando à posição religiosa revelam que mais do que ¾ da população inquirida se apresenta estável quando à pertença religiosa.

QUADRO 13
Distribuição das respostas relativas à alteração ou manutenção da posição religiosa

Houve algum momento da sua vida em que a sua posição religiosa se modificou?	N	%
Sim	806	21,0
Não	2951	76,9
Ns/Nr	80	2,1
Total	3837	100,0

³¹ Francesco INDOVINA-Laura FREGOLENT-Michelangelo SAVIO (a cura di), *Nuovo lessico urbano*, Milan: FrancoAngeli, 2006.

³² Este fenómeno é, com frequência, interpretado a partir do enfoque da desregulação e da diluição: cf. António Teixeira FERNANDES, «Da desregulamentação institucional à diluição do crer», in J. Madureira PINTO-V. Borges PEREIRA, *Desigualdades, desregulação e riscos nas sociedades contemporâneas*, Porto: Afrontamento, 2008, 174-208.

As mudanças traduzem-se numa escala de variação decrescente, quanto à sua preponderância estatística³³, que inclui a alteração quanto à forma de objetivar a pertença religiosa (*Deixei de ser praticante* 45,2%), a desvinculação religiosa (*Deixei de estar ligado a qualquer religião* 24,1 %), outras situações (17,4%), abandono do catolicismo e adesão a outra comunidade religiosa (10,7%), por último, a adesão à Igreja Católica (2,7%) – *vide* Quadro 14. No que a este campo de informação diz respeito, o instrumento de inquirição não deu suficientemente importância a um itinerário muito relevante na atual geografia crente: os que fazem um percurso de re-identificação dentro da comunidade religiosa a que pertencem³⁴. Quando se observa a diversidade das respostas contidas em «outro», percebe-se que o universo dos que fazem a experiência biográfica de mudar de posição religiosa representa essa mudança segundo quadros de grande variabilidade; de entre essas respostas, salientam-se as que traduzem tanto a experiência de momentos de fragilização da própria crença (*fase de descrença, dúvidas, perda de fé*) – sem que isso se traduza necessariamente num itinerário de desafetação –, como a experiência do fortalecimento do vínculo ou da crença (*começou a acreditar mais, a ter mais fé, aproximou-se da religião*). Este segundo itinerário apresenta uma frequência relevante. Tendo em conta que não foi previsto no campo das respostas dadas, pode supor-se que o resultado obtido está subestimado. Esta zona de informação mostra que para além das figuras clássicas da mudança de posição religiosa, há que ter em conta os itinerários mais fluídos de re-identificação ou os resultados complexos dos graus de implicação ou de afetação crente ao longo da vida³⁵.

As autorrepresentações quanto à mudança religiosa na trajetória biográfica esboçam perfis distintos, no quadro das diversas identidades (*vide* Quadro 15). As identidades que apresentam indicadores de maior estabilidade são as que constituem o grupo dos católicos (83,4%) e o conjunto dos pertencentes a outras religiões (96,2%). Os membros das testemunhas de

³³ Neste caso, toma-se como universo o conjunto dos que responderam a esta pergunta, depois de terem respondido «sim» à anterior.

³⁴ Cf. Danièle HERVIEU-LÉGER, *Le pèlerin et le converti: La religion en mouvement*, Paris: Flammarion, 1999, 120-129.

³⁵ Os dinamismos de conversão e socialização religiosas complexificaram-se neste contexto de diferenciação social, que é próprio da modernidade avançada: cf. Giuseppe GIORDAN (ed.), *Conversion in the Age of Pluralism*, Leiden-Boston: Brill, 2009; Pierre-Yves Brandt-Claude-Alexandre Fournier (dir.), *La conversion religieuse: analyses psychologiques, anthropologiques et sociologiques*, Genève: Labor et Fides, 2009.

QUADRO 14
Alterações de posição religiosa

Em que sentido se alterou a sua posição religiosa?	N	%
Deixei de ser praticante	324	45,2
Deixei de ser católico e converti-me a outra religião	77	10,7
Passei a ser Católico	19	2,7
Deixei de estar ligado a qualquer religião	173	24,1
Outro	125	17,4
Total	718	100,0

Jeová (53,2%) e os crentes sem religião (48%) apresentam-se como as identidades com um rasto mais pronunciado de mudança de trajetória, traduzido em alterações de posição religiosa. Entre os protestantes, a mudança de posição religiosa chega aos 40,9% e, entre os outros cristãos, aos 42%. Mesmo tendo crescido a proporção dos que sofrem já um processo de socialização primária dentro destas Igrejas, é certo que o seu crescimento beneficia também de novas adesões, por meio de outros dinamismos, para além dos processos de transmissão intergeracional.

QUADRO 15
Manutenção e alteração da posição religiosa segundo categorias de identificação

Posições religiosas		Houve algum momento da sua vida em que a sua posição religiosa se modificou?		Total
		Sim	Não	
Não crentes	N	139	224	363
	%	38,3%	61,7%	100,0%
Crentes sem religião	N	84	91	175
	%	48,0%	52,0%	100,0%
Católicos	N	496	2496	2992
	%	16,6%	83,4%	100,0%
Protestantes (inclui evangélicos)	N	36	52	88
	%	40,9%	59,1%	100,0%
Outros cristãos	N	21	29	50
	%	42,0%	58,0%	100,0%
Testemunhas de Jeová	N	25	22	47
	%	53,2%	46,8%	100,0%
Pertencentes a outras religiões	N	1	25	26
	%	3,8%	96,2%	100,0%
Total	N	802	2939	3741

As trajetórias de mudança descrevem-se forma diversa, nas diferentes texturas da identidade (*vide* Quadro 16). Entre os católicos, a mudança traduz-se preponderantemente no abandono das práticas; entre protestantes e membros das Testemunhas de Jeová, a mudança exprime-se de forma esmagadoramente maioritária como um movimento de desfiliação católica; entre os que não pertencem a qualquer religião, o movimento exprime-se, preponderantemente, sob a forma de uma desafetação em relação a qualquer religião³⁶.

QUADRO 16
Alterações de posição religiosa segundo categorias de identificação

Posições religiosas		Em que sentido a sua posição religiosa se modificou?					Total
		Deixei de ser praticante	Deixei de ser católico e converti-me a outra religião	Passei a ser católico	Deixei de estar ligado a qualquer religião	Outro	
1 Não crente	N %	31 23,8%	1 ,8%	0 ,0%	93 71,5%	5 3,8%	130 100,0%
2 Crentes sem religião	N %	16 19,5%	9 11,0%	0 ,0%	48 58,5%	9 11,0%	82 100,0%
3 Católicos	N %	272 63,6%	8 1,9%	19 4,4%	23 5,4%	106 24,8%	428 100,0%
4 Protestantes (inclui evangélicos)	N %	0 ,0%	29 90,6%	0 ,0%	1 3,1%	2 6,3%	32 100,0%
5 Outros cristãos	N %	2 11,1%	8 44,4%	0 ,0%	5 27,8%	3 16,7%	18 100,0%
6 Testemunhas de Jeová	N %	4 16,7%	20 83,3%	0 ,0%	0 ,0%	0 ,0%	24 100,0%
7 Pertencentes a outras religiões	N %	0 .	0 .	0 .	0 .	0 .	0 .
Total	N	325	75	19	170	125	714

³⁶ Numa parte significativa dos sem religião, a mudança exprime-se sob a forma do abandono da prática (23,8%). Pode adiantar-se a hipótese de que a pertença religiosa se exprime, para estes, sob a forma de práticas objetiváveis socialmente. Por isso, o abandono da prática cultural, enquanto itinerário de desvinculação social e comunitária, é lido, neste caso, como mudança de posição face à religião.

Os dinamismos socialização religiosa têm uma forte relação com os processos de transmissão crente. A pergunta acerca da presença semanal na missa do pai e da mãe, quando o respondente tinha dez anos, permite identificar o rasto possível de uma maior ou menor socialização católica na própria infância do respondente (*vide* Quadros 17 e 18). As identidades que se apresentam atualmente sem afiliação religiosa são aqueles que apresentam sinais de maior distanciamento, na infância, em relação aos dispositivos de socialização católica. Antes de mais, isto quer dizer que estes «sem religião» foram, maioritariamente, socializados num estilo de vida de que não fazia parte a pertença religiosa. De entre os que atualmente não são católicos, o conjunto constituído pelo grupo dos outros cristãos e dos membros das Testemunhas de Jeová é aquele em que é mais pronunciado o número relativo dos pais que, quando o inquirido tinha 10 anos, exprimia sua identidade católica no quadro da observância dominical. Entre os católicos, pode verificar-se que uma parte importante foi socializada num regime de pertença que incluía a presença regular na assembleia dominical.

Pode, assim, perseguir-se a hipótese de que os comportamentos familiares, na fase de socialização primária, tiveram uma grande importância na construção de uma identidade religiosa de longo curso. O papel das famílias já não pode ser sociologicamente analisado a partir do ângulo da reprodução. No entanto, este retrato sociográfico mostra como a transmissão familiar é ainda um fator decisivo nos processos de identificação religiosa. Não de forma determinística, mas aumentando as possibilidades de apropriação de um ideário religioso e de desenvolvimento de sociabilidades crentes. Mesmo num contexto de fragilidade, a mobilização da família para a transmissão religiosa pode, ainda assim, revelar-se decisiva³⁷.

³⁷ Cf. Teresa Líbano MONTEIRO, *Famílias e Novos Movimentos Religiosos: trajetória familiar, individualização e identidade espiritual*, Tese de Doutoramento, Lisboa: ISCTE, 2005 [policopiado]; Idem, «Conversão e trajetórias familiares», *Communio*, 22:1 (2005) 67-76. Idem, «Fés, credos e religiões», in José MATTOSO (org.), *História da vida privada*, Vol. *Os nossos dias* (coord. Ana Nunes de ALMEIDA), Círculo de Leitores & Temas e Debates, 2011.

QUADRO 17
Posição religiosa do pai, quando o inquirido tinha 10 anos

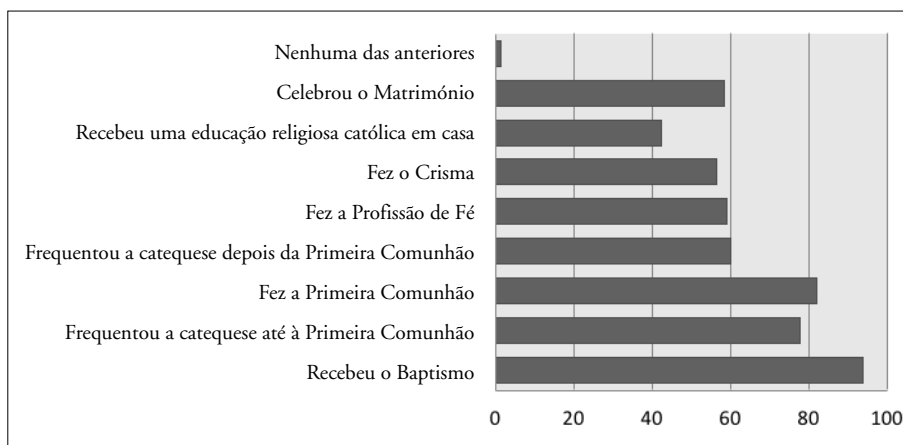
Posições religiosas		O pai, quando o inquirido t inha 10 anos, ia à missa semanalmente?		Total
		Não	Sim	
Não crentes	N	293	74	367
	%	79,8%	20,2%	100,0%
Crentes sem religião	N	133	44	177
	%	75,1%	24,9%	100,0%
Católicos	N	1185	1867	3052
	%	38,8%	61,2%	100,0%
Protestantes (inclui evangélicos)	N	61	29	90
	%	67,8%	32,2%	100,0%
Outros cristãos	N	28	25	53
	%	52,8%	47,2%	100,0%
Testemunhas de Jeová	N	27	22	49
	%	55,1%	44,9%	100,0%
Pertencentes a outras religiões	N	18	8	26
	%	69,2%	30,8%	100,0%
Total	N	1745	2069	3814

QUADRO 18
Posição religiosa da mãe, quando o inquirido tinha 10 anos

Posições religiosas		A mãe, quando o inquirido t inha 10 anos, ia à missa semanalmente?		Total
		Não	Sim	
1 Não crentes	N	272	95	367
	%	74,1%	25,9%	100,0%
2 Crentes sem religião	N	122	55	177
	%	68,9%	31,1%	100,0%
3 Católicos	N	854	2199	3053
	%	28,0%	72,0%	100,0%
4 Protestantes (inclui evangélicos)	N	49	41	90
	%	54,4%	45,6%	100,0%
5 Outros cristãos	N	21	32	53
	%	39,6%	60,4%	100,0%
6 Testemunhas de Jeová	N	23	26	49
	%	46,9%	53,1%	100,0%
7 Pertencentes a outras religiões	N	19	7	26
	%	73,1%	26,9%	100,0%
Total	N	1360	2455	3815

Se nos deslocarmos do meio familiar para o habitat institucional católico, os indícios de uma presença da instrução e ritualidade católicas são muito significativos (*vide* Gráfico 4) ³⁸. O quadro seguinte mostra uma forte presença dos indícios de uma socialização católica na sociedade portuguesa, numa ordem decrescente, do Batismo ao Crisma. Ou seja, ao reconhecimento de uma forte presença dos dispositivos de socialização primária, deve acrescentar-se a evidência de que a participação em ritos identificadores diminuiu ao longo da adolescência até à idade dos jovens adultos – a prática do matrimónio católico, articulada a outras funções sociais, deve ter uma leitura diferente, uma vez que não deve ser lida no quadro dos dinamismos de socialização que antes identificámos³⁹.

GRÁFICO 4
Representação gráfica das frequências relativas aos atos realizados na Igreja católica



³⁸ Os dados representados dizem respeito ao universo constituído por todos os respondentes. Mas esta curva tem um desenho similar, se isolarmos os católicos – cf. Alfredo TEIXEIRA (coord.), *Identities religiosas em Portugal: Representações, valores e práticas. Relatório apresentado na Assembleia Plenária da Conferência Episcopal Portuguesa, Fátima 16 a 19 de abril de 2012*, Lisboa: Universidade Católica Portuguesa (Centro de Estudos e Sondagens de Opinião – Centro de Estudos de Religiões e Culturas), 2012 [policopiado], 29-31.

³⁹ Cf. Alfredo TEIXEIRA, «*Casar pela Igreja: pedagogia paroquial e terciarização dos estilos de vida*, *Theologica*, 2ª série, 41:1 (2006) 75-96.

O batismo na Igreja católica, quando tomamos a totalidade da amostra, apresenta-se como a prática mais distribuída – zona privilegiada de transação entre a religiosidade familiar, civil e a proposta de integração cristã. Atenda-se ao facto de que, em 82,5% dos casos, os filhos foram batizados ainda bebés. Por contraste, em 10,7% dos casos nenhum dos filhos foi batizado (*vide* Quadro 19).

QUADRO 19
Comportamentos relativos ao batismo dos filhos

Os seus filhos foram batizados?	Respostas		% de casos
	N	%	
Ainda bebés	2161	80,7%	82,5%
Quando crianças	165	6,2%	6,3%
Quando jovens	19	,7%	,7%
Quando adultos	8	,3%	,3%
Alguns não estão batizados	45	1,7%	1,7%
Nenhum foi batizado	280	10,5%	10,7%
Total	2677	100,0%	102,2%

Este comportamento é predominante, como seria esperado, no caso dos católicos (88,6% dos casos). É menos vincado entre protestantes e outros cristãos, até porque nem todas as Igrejas praticam o pedobatismo. Mas importa sublinhar que uma parte muito significativa dos que não pertencem a qualquer religião batizou os filhos quando eram bebés – 45,6% dos não crentes, 51,4% dos crentes sem religião (*vide* Quadro 20). Não desprezando a possibilidade de trajetórias de mudanças de posição religiosa, tal como noutros estudos conhecidos, os números apontam para a persistência das ritualidades no longo curso das identidades, sobretudo em zonas da experiência social onde não parece existir um substituto funcional da ação religiosa⁴⁰.

⁴⁰ Grace Davie mostrou que este lugar de persistência se revela, na Europa, como uma das mais notórias manifestações da «religião vicária», na medida em que estes marcadores rituais dos ciclos da vida permitem um particular diálogo entre a demanda individual e a oferta comunitária e tradicional das Igrejas – cf. G. DAVIE, *Religion on Modern Europe*, 61-81. No campo católico, este é um lugar de «compromisso» entre o desejo de muitos praticantes da instituição paroquial e a oferta simbólica que organiza no habitat institucional – cf. Alfredo TEIXEIRA, «Entre a exigência e a ternura»: para uma antropologia do habitat institucional católico, Lisboa: Paulinas, 2005, 165-173; 273-307.

QUADRO 20
Comportamentos relativos ao batismo dos filhos por classes de posição religiosa

Batizou os filhos	Posições religiosas								Total
		Não crentes	Crentes sem religião	Católicos	Protestantes (inclui evangélicos)	Outros cristãos	Testemunhas de Jeová	Pertencentes a outras religiões	
Ainda bebés	N	63	50	1995	15	14	13	2	2153
	%	45,6%	51,4%	88,6%	34,4%	40,3%	41,0%	14,3%	
Quando crianças	N	7	9	143	3	3	0	0	165
	%	4,9%	9,5%	6,4%	6,3%	8,3%	,0%	,0%	
Quando jovens	N	2	0	12	1	0	4	0	19
	%	1,1%	,0%	,5%	1,7%	1,3%	12,8%	,0%	
Quando adultos	N	1	0	4	2	0	1	0	8
	%	,7%	,0%	,2%	4,3%	,0%	3,0%	,0%	
Alguns não estão batizados	N	5	5	28	3	0	3	0	44
	%	3,7%	4,8%	1,3%	6,8%	,0%	8,0%	2,3%	
Nenhum foi batizado	N	61	38	117	24	18	12	10	280
	%	44,4%	38,8%	5,2%	52,7%	51,4%	37,7%	83,4%	
Total	N	138	98	2253	45	35	32	12	2612

A instrução religiosa infantil continua a marcar maioritariamente os processos de socialização (*vide* Quadro 21). Note-se que só 16,1 dos casos correspondem a respostas negativas à pergunta «os seus filhos tiveram instrução religiosa?». A disponibilidade familiar para a instrução religiosa tem, globalmente, uma ampla representação, sendo privilegiados os dispositivos especializados, como a catequese (em 69,6% dos casos). Se esta opção é particularmente relevante entre os católicos (em 76,5% dos casos), não deixa de ter relevância estatística na população que não pertence a qualquer religião – 24,9% dos casos entre os não crentes, 37,5% entre os crentes sem religião. Em todas as outras posições de pertença religiosa, a instrução é uma responsabilidade prioritariamente familiar.

QUADRO 21
Comportamentos relativos à instrução religiosa

Os seus filhos tiveram instrução religiosa?		Posições religiosas							Total
		Não crentes	Crentes sem religião	Católicos	Protestantes (inclui evangélicos)	Outros cristãos	Testemunhas de Jeová	Pertencentes a outras religiões	
Não	N	82	43	260	13	8	11	1	417
	%	61,4%	45,2%	11,6%	27,9%	23,4%	34,3%	5,8%	
Sim, dada por si	N	12	12	736	21	19	18	6	823
	%	8,9%	12,2%	32,9%	46,7%	56,8%	55,9%	59,3%	
Dada pelos avós e outros familiares	N	4	6	341	9	6	3	5	374
	%	3,3%	6,2%	15,3%	19,7%	17,7%	9,1%	52,9%	
Sim, na catequese	N	33	36	1708	12	5	3	0	1798
	%	24,9%	37,5%	76,5%	27,2%	15,3%	10,6%	,0%	
Sim, na escola	N	11	18	277	6	4	1	2	319
	%	8,6%	18,9%	12,4%	13,5%	11,0%	2,9%	18,0%	
Total	N	133	96	2234	46	34	32	10	2584

O catolicismo enquanto *common religion*

A persistência destas zonas de contacto entre a população católica e os dinamismos institucionais da Igreja católica, em trajetórias desarticuladas de formas expressivas de comunitarização, é um dos lugares de observação da erosão do «cristianismo objetivo» - seguindo a caracterização de Michel de Certeau. O autor interessou-se pelo problema da (des)articulação do «dizer» e do «fazer» no contexto do que identificou como processo de fragmentação do cristianismo enquanto corpo social — a desagregação social do «cristianismo objetivo» (descrita sob a figura do *christianisme éclaté*). Certeau referia-se, assim, ao fim da articulação estrutural entre a experiência pessoal do crente e a experiência social da comunidade através da Igreja enquanto «corpo de sentido»⁴¹. A consequência seria a ampla disseminação do religioso, contexto em que as convicções amolecem, perdem os seus

⁴¹ Cf. Michel de CERTEAU (en collaboration avec Jean-Marie Domenach), *Le christianisme éclaté*, Paris: Seuil, 1974, 9-13.

contornos, acabando por se achar na linguagem comum sob a forma de um exotismo mental, de uma *koinê* da ficção. Retomando alguns dos tópicos fundamentais da sua antropologia do crer, dir-se-ia que as convicções se acumulam naquela região em que «se diz» aquilo que já «não se faz», região onde se teatralizam os recursos que já se não conseguem pensar, e onde se mesclam «necessidades» várias, ainda irredutíveis, mas desprovidas de representações credíveis⁴². O «cristianismo objetivo» era caracterizado pelo facto de o universo crente estar solidamente ancorada em grupos e comportamentos específicos. Não havia lugar para a fluidez dos contornos. Ou se aderiria a uma linguagem ou se entrava para as fileiras dos que a combatiam⁴³.

O estudo de Grace Davie deve ser referido como um dos que mais contribuiu para o conhecimento das transformações da articulação «crer-pertencer» nas formas de religiosidade contemporânea – articulação que pode ser vista como uma nova declinação do problema colocado por Certeau relativamente à articulação «dizer-fazer»⁴⁴. A socióloga britânica propõe o termo *common religion* – no lugar de *privatized religion*, sintagma caro às sociologias da secularização – para descrever essa situação de autonomia dos indivíduos face às instituições, acentuando o facto de que a religião é também assunto de escolha pessoal. É necessário, no entanto, não cair na ilusão de que essa escolha se faz de um modo alienado face ao meio social envolvente – incluindo tradição religiosa em que o indivíduo foi socializado –, como se as crenças nascessem por geração espontânea. Não existe, de facto um fosso entre as expressões mais difusas do crer e as ortodoxias. Mas é um facto que o divórcio entre a crença religiosa e ortodoxia cristã tende a agravar-se à medida que diminui a prática regular. Como sublinha Grace Davie, o grande desafio para as Igrejas não consiste no facto de terem de viver numa sociedade secularizada, mas sim na circunstância de organizarem os processos de proposição e transmissão em sociedades em que o *Christian nominalism* se tornou o fenómeno sócio-religioso mais saliente⁴⁵.

⁴² Cf. Idem, *La faiblesse de croire*, Paris: Seuil, 1987, 183.

⁴³ Embora nem sempre de forma explícita, as propostas interpretativas de Michel de Certeau encontram-se, com muita frequência, na infraestrutura intelectual de boa parte das análises sociais que, nos anos 90, se interessaram pelos fenómenos de recomposição das correlações entre crer e pertencer: cf. «*Os índios do interior: a instituição do crer e a folclorização do religioso segundo Michel de Certeau*», *Didaskalia* 36:2 (2006) 165-193.

⁴⁴ Cf. Grace DAVIE, *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging* Oxford, Cambridge: Blackwell, 1994.

⁴⁵ Cf. *ibid.* 76.

A socióloga recolhe um pequeno indício de um inquérito realizado em Islington, nos finais dos anos 60, para elaborar o que se poderá chamar o paradigma da religião dominante. Uma das perguntas realizadas nas entrevistas, que dizia respeito à crença em Deus, era apresentada desta forma: «Crê num Deus capaz de mudar o curso dos acontecimentos na terra?». Um dos informantes respondeu: «Não, eu acredito apenas num Deus normal (*ordinary God*)». Este é um exemplo emblemático daquilo que Grace Davie apelida de *common religion*⁴⁶. Não deve esquecer-se que a observância dominical, no mundo cristão, foi um poderoso fator de regulação. A distância do nominalmente crente face à instituição reguladora aumenta o risco de «ignorância» acerca do saber que a ortodoxia considera património seu, criando a possibilidade de os crentes enunciarem crenças que não articulam já um dizer e um fazer, e ajustarem as práticas aos seus próprios interesses sem o confronto com a normatividade da instituição.

Os ritos de iniciação ou de passagem constituem a zona de maior contacto entre essa religião comum e a instituição religiosa. Estes dois horizontes que se cruzam sob o ponto de vista pragmático não estão, no entanto, em harmonia quanto aos objetivos e ao sentido desses atos de aproximação. Segundo os dados referidos por Grace Davie, até à Segunda Guerra, cerca de dois terços das crianças nascidas em cada ano eram batizadas. No último quarto de século o número desceu até um terço — crianças batizadas ou na Igreja Anglicana ou na Igreja Presbiteriana (Escócia) —, o que representa ainda um grande número de situações em que a instituição eclesial é chamada a desempenhar esse papel tradicional. O número é significativamente maior no que diz respeito ao funeral religioso. Mesmo se em muitos casos as famílias não contactem diretamente os pastores Igrejas, mas um *funeral director*, deve ter-se em conta que são raros os casos em que se dispensa a presença de um ministro da Igreja. No entanto, as práticas não escondem uma alteração profunda: cresce o lugar dado à cremação e boa parte das cerimónias realiza-se já nas incineradoras existentes para o efeito⁴⁷.

Quando um católico, não integrado no espaço das interações que caracterizam a comunidade paroquial, solicita um bem à instituição paroquial, esse pedido pode remeter para diversas razões implícitas ou explícitas: a vontade de se referir a um universo simbólico partilhado, en-

⁴⁶ Cf. *ibid.* 79.

⁴⁷ Cf. *ibid.* 80s.

quanto recurso disponível para dizer a «religião comum»; o interesse por se religar, ou religar os seus, a uma linhagem crente; o interesse pessoal por se afirmar por meio de uma forma de pertença a um corpo social religioso que se distingue de outros. Mas é fundamental ter em conta que a ordem normativa paroquial não coincide necessariamente com os interesses destes praticantes⁴⁸. São conhecidas as arrelias em torno de certas exigências feitas pelas paróquias católicas para a administração de determinado bem ritual-sacramental: condições para se ser padrinho de batismo, para se batizar um filho, para se «casar na igreja», para se comungar na missa, etc..

Este lugar de encontro entre oferta e procura é o lugar de abertura da instituição ao desejo dos que a praticam – uma espécie de serviço público de religião. Mas é também o lugar de apropriação institucional desse desejo no sentido da sua reorientação de acordo com o programa institucional. As operações estratégicas institucionais trabalham frequentemente nos limites da elasticidade normativa para garantir a integração. Os praticantes da instituição jogarão com a sua astúcia tática a possibilidade de reconhecimento dos seus interesses. Essa situação pode conduzir a anomalias que só as características próprias desse intervalo de transação, num dado dispositivo situacional, podem explicar. Os praticantes que solicitam um bem à paróquia católica procuram um suplemento de confirmação para as suas próprias iniciativas — particularmente aquelas que parecem depender de uma caução sustentada por um terceiro⁴⁹. O caso do casamento pode aqui ser significativo. A impopularidade do casamento civil em parte considerável população católica quer dizer antes demais que não chega o reconhecimento da sociedade civil, o reconhecimento dos seus semelhantes. O recurso à Igreja permite ter acesso a uma confirmação, a uma autentificação, que vem do «exterior»⁵⁰.

Se passarmos do plano da sociabilidade ritual para o plano de práticas mais remodeláveis e personalizáveis encontramos persistências ainda mais relevantes. No caso do inquérito «Identidades religiosas em Portugal» os da-

⁴⁸ É sabido que os «fregueses» contornam esses problemas por meio da sua própria mobilidade. Circulando entre paróquias, vão contornando as várias restrições que lhes são impostas.

⁴⁹ Cf. A. TEIXEIRA, «*Entre a exigência e a ternura*», 171-173; Idem, «Pour une anthropologie de l'habitat institutionnel catholique dans le sillage de Michel de Certeau», *Revue d'Histoire des Sciences Humaines* 23 (2010) 117-139.

⁵⁰ Cf. Liliane VOYÉ, «Les jeunes et le mariage religieux: une émancipation du sacré», *Social Compass* 38 :4 (1991) 405-416; Maurice GRUAU, *L'homme rituel: anthropologie du rituel catholique français*, Paris: Métailié, 1999, 208.

dos relativos às práticas orantes podem ser um lugar pertinente para a perseguição deste problema. As práticas orantes podem ser vistas como um dos comportamentos religiosos mais persistentes (*vide* Quadros 22 e 23). Se juntarmos os que dizem rezar todos os dias e os que rezam irregularmente alguns dias da semana, obtemos o total de 59,7%. Quando às formas de sociabilidade, esta prática descreve-se, como sendo preponderantemente individual.

QUADRO 22
Frequência de práticas orantes

Costuma rezar, ou dirigir-se a Deus (ou qualquer entidade sobrenatural) através da oração ou meditação pessoal?	N	%
Todos os dias	1265	33,0
Algumas vezes na semana	1025	26,7
Poucas vezes	700	18,3
Nunca	832	21,7
Total	3823	99,6
Ns/Nr	14	,4
Total	3837	100,0

QUADRO 23
Práticas orantes segundo contextos e ocasiões

Em que ocasiões?	Respostas		% de casos
	N	%	
Antes ou depois das refeições	132	4,2%	4,8%
À noite com as crianças	286	9,1%	10,4%
Em família	231	7,4%	8,3%
Sozinho	2269	72,2%	82,0%
Outra situação	225	7,2%	8,1%
Total	3143	100,0%	113,6%

Quanto às modalidades, a recitação de formas aprendidas (em 54,5% dos casos) e a prática livre e espontânea (40,4%) convivem promovendo uma aproximação entre formas tradicionais e modalidades mais moldáveis pelo indivíduo (*vide* Quadro 24). Quando ao género, a oração de súplica por si (em 51,1% dos casos) e pelos outros (52,1%) reúnem as frequências mais elevadas. Encontra-se um importante vestígio de associação das práticas de oração aos ideais de bem-estar interior (15%), mas são ainda pouco importantes, estatisticamente, as práticas que podem ser descritas como

culturalmente exógenas – serve de exemplo a frequência relativa à «meditação de tipo oriental» (1,5%). Embora o instrumento de inquirição não persiga informação acerca dos processos de transmissão das práticas orantes, a acumulação de dados permite reconhecer os indícios de uma modernização religiosa em que um saber-fazer recebido, numa tradição religiosa de origem, sofre as remodelações próprias do *bricolage* individual.

QUADRO 24
Descrição das práticas orantes

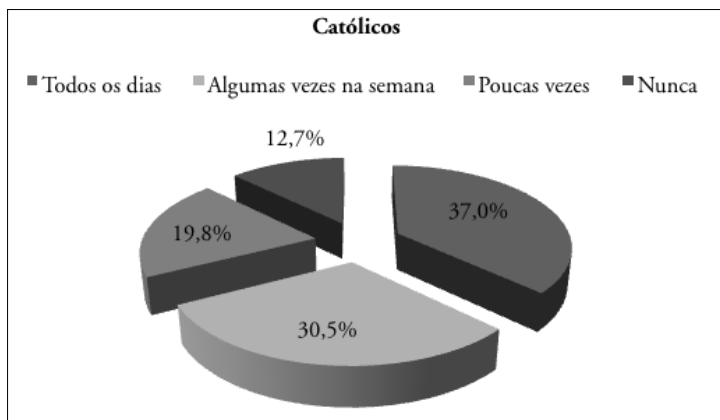
Que é que faz habitualmente nesses momentos de oração ou meditação?	Respostas		% de casos
	N	%	
Recito orações que aprendi	1625	21,0%	54,5%
Rezo de forma livre e espontânea	1204	15,5%	40,4%
Faço meditação de tipo oriental	45	,6%	1,5%
Contemplação	58	,8%	2,0%
Peço por mim	1522	19,7%	51,1%
Peço pelos outros	1552	20,0%	52,1%
Louvo a Deus (ou outra entidade sobrenatural)	459	5,9%	15,4%
Agradeço benefícios/ graças	694	9,0%	23,3%
Procuo a paz interior	448	5,8%	15,0%
Procuo uma maior união com a natureza ou o universo	118	1,5%	3,9%
Outra	20	,3%	,7%
Total	7745	100,0%	259,9%

A desagregação das respostas por posição religiosa mostra que as práticas orantes descrevem um dos comportamentos religiosos mais persistentes (tendo em conta outros indicadores de análise, certamente porque é a prática mais moldável, adaptável e portátil, correspondendo assim às dinâmicas de individualização) – *vide* Quadro 25 e Gráfico 5. Esta tendência fica mais legível se somarmos, no quadro apresentado, as percentagens de casos relativas a «todos os dias» e «alguns dias da semana», dados que se poderiam aglutinar na categoria de um «comportamento frequente». Pode observar-se também que a posição de não crente, como autorrepresentação, não exclui necessariamente todos os comportamentos religiosos.

QUADRO 25
Frequência de práticas orantes por posição religiosa

Costuma rezar, ou dirigir-se a Deus (ou qualquer entidade sobrenatural) através da oração ou meditação pessoal?		Frequência				Total
		Todos os dias	Algumas vezes na semana	Poucas vezes	Nunca	
Não crentes	N	1	12	36	317	366
	% posições religiosas	,3%	3,3%	9,8%	86,6%	100,0%
	% orantes	,1%	1,2%	5,1%	38,9%	9,6%
Crentes sem religião	N	26	27	42	82	177
	% posições religiosas	14,7%	15,3%	23,7%	46,3%	100,0%
	% orantes	2,1%	2,6%	6,0%	10,1%	4,7%
Católicos	N	1126	926	603	386	3041
	% posições religiosas	37,0%	30,5%	19,8%	12,7%	100,0%
	% orantes	89,2%	90,4%	86,1%	47,4%	80,0%
Protestantes (inclui evangélicos)	N	47	31	7	4	89
	% posições religiosas	52,8%	34,8%	7,9%	4,5%	100,0%
	% orantes	3,7%	3,0%	1,0%	,5%	2,3%
Outros cristãos	N	19	18	5	11	53
	% posições religiosas	35,8%	34,0%	9,4%	20,8%	100,0%
	% orantes	1,5%	1,8%	,7%	1,3%	1,4%
Testemunhas de Jeová	N	31	5	5	8	49
	% posições religiosas	63,3%	10,2%	10,2%	16,3%	100,0%
	% orantes	2,5%	,5%	,7%	1,0%	1,3%
Pertencentes a outras religiões	N	13	5	2	7	27
	% posições religiosas	48,1%	18,5%	7,4%	25,9%	100,0%
	% orantes	1,0%	,5%	,3%	,9%	,7%
Total	N	1263	1024	700	815	3802
	% posições religiosas	33,2%	26,9%	18,4%	21,4%	100,0%
	% orantes	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%

GRÁFICO 5
Frequência de práticas orantes dos católicos



Trata-se de comportamentos que articulam crenças e práticas numa sintaxe preponderantemente individual, menos dependente de dispositivos institucionais e comunitários⁵¹. A prática orante, na sua plasticidade e portabilidade, deve-se assinalar como um dos comportamentos religiosos mais inclusivos e persistentes⁵². Assim, este indicador pode ser associado ao conjunto estudado por Grace Davie – que se circunscreveu aos ritos que ritmam o ciclo de vida. A proposta interpretativa da socióloga britânica dá um contributo assinalável para a compreensão socioantropológica do fenómeno da persistência das identidades religiosas nominais. A importância dessa subsistência, enquanto facto social, encontrou confirmação nos dados apresentados pelo inquérito sobre as atitudes e práticas religiosas dos portugueses, publicado em 2000 sob a responsabilidade científica do Instituto de Ciências Sociais⁵³. Não ignorando que essa persistência exige o estudo dos fenómenos de transmissão religiosa nas sociedades contemporâneas, vale a pena reter alguns dados que contrariam algumas ideias feitas. 96% dos que se dizem católicos, naquela amostra, em Portugal, tiveram pai e mãe católicos. Quanto à população que se identifica com outras denominações religiosas: 80% tiveram um pai ou uma mãe católicos. É comum dizer-se que o indivíduo crente situado na geografia de uma confissão religiosa minoritária conserva e transmite de forma mais empenhada esse laço de crença e pertença. Este inquérito mostrou que, dos indivíduos que receberam uma educação protestante apenas perto de 40% permaneciam, ao tempo, nessa geografia confessional – 35% tornaram-se católicos e 26%

⁵¹ Observe-se a saliência dos números no caso dos protestantes e evangélicos, e ainda no caso dos pertencentes às Testemunhas de Jeová. Estamos, pois, perante formas de religiosidade que se objetivam materialmente no quotidiano de forma mais pronunciada. Usando os modelos clássicos de interpretação sociológica, podemos falar de modos de identificação religiosa que dão testemunho de uma menor «secularização interna» – o conceito remete para a obra de François-André ISAMBERT, *De la religion à l'éthique*, Paris: Cerf, 1992.

⁵² Perspetivas para um enquadramento mais amplo: cf. Michèle BERTRAND (dir.), *Pratiques de la prière dans la France Contemporaine*, Paris: Cerf, 1993.

⁵³ Em Fevereiro de 2000, o Instituto de Ciências Sociais publicou uma base de dados relativa a um inquérito sobre as atitudes e as práticas religiosas dos portugueses, realizado em 1998, sob a coordenação de Manuel Villaverde Cabral, Jorge Vala, José Machado Pais e Alice Ramos. Trata-se de um inquérito que dá continuidade ao programa *Atitudes Sociais dos Portugueses* (ASP), associado ao *International Survey Programme* (ISSP). Em 2001, a mesma equipa publicou uma análise dos dados obtidos no inquérito. Os aspetos aqui sublinhados são, de forma detalhada, trabalhados por Helena Vilaça: cf. Manuel Villaverde CABRAL-Jorge VALA - José Machado PAIS-Alice RAMOS (org.), *Atitudes e Práticas Religiosas dos Portugueses*, Base de Dados 2, Lisboa: ICS, 2000; José Machado PAIS-Manuel Villaverde CABRAL-Jorge VALA (org.), *Religião e Bioética*, Lisboa: ICS, 2001.

declararam não ter religião. Para a análise destes dados, exige-se a consideração de que essas Igrejas demograficamente minoritárias podem apresentar uma mais vincada fragilidade organizativa e uma débil implantação sociocultural. Esta condição limita a sua capacidade de acompanhar os indivíduos em todo o processo de instituição do religioso, incluindo o acompanhamento do seu ciclo de vida. No caso português, é sustentável afirmar que o catolicismo, enquanto cultura, tende a informar, embora sem o regime de monopólio, o que Grace Davie apelidou de *common religion*.

A influência cultural das Igrejas – que aqui se analisou a partir da categoria de «persistência» – não dá às mesmas mais meios para organizar o regime de pertença daqueles que continuam a dar-lhes o crédito de serem a mais importante fonte de bens simbólicos – morais e religiosos. Mas pode explicar, por exemplo, a atenção que continua a ser dada às intervenções das Igrejas na cena pública⁵⁴. As Igrejas históricas podem continuar a ser vistas como depositárias do mais importante capital simbólico-religioso, mas não de uma forma «exclusivista»⁵⁵. Não deve perder-se de vista que a plasticidade que caracteriza as atitudes religiosas «inclusivistas» (disponíveis para integrar dentro do seu imaginário crente referentes simbólicos exógenos) não se desenha na vertigem do puro indeterminismo, concretiza-se antes no quadro de uma coerência imaginária que tem como berço residual a tradição e que organizou a socialização religiosa do indivíduo — espécie de lealdade para com a tradição religiosa «materna». Os indivíduos permanecem ligados à Igreja em que foram socializados independentemente da evolução das suas próprias crenças. A experiência pode ser um lugar de resistência às regras impostas por uma tradição, mas ela tem tanto mais necessidade de se inscrever num sistema simbólico sólido quanto se apresenta ineficaz no desenvolvimento de solidariedades grupais. No mesmo sentido se devem interpretar aqueles dados do inquérito sociológico que explicitam a consciência de que as Igrejas continuam a ter uma clara relevância e plausibilidade sociais, facto que põe em causa a ideia de «privatização da religião». Os resultados de diversos estudos realizados nas sociedades do Atlântico Norte confirmam a persistência do estereótipo que associa Igrejas

⁵⁴ Nesta problemática se devem inserir as novas discussões sobre o conceito de religião civil: cf. G. DAVIE, *Religion in Britain*, 86-88; ver, também, Jose CASANOVA, *Public Religion in the Modern World*, Chicago: The University of Chicago Press, 1995.

⁵⁵ Cf. Alfredo TEIXEIRA, «*Não sabemos já donde a luz mana*»: ensaio sobre as identidades religiosas, Lisboa: Paulinas, 2004, 78-85.

e atividade humanitária, associação que dificilmente se explica no quadro dos mais endurecidos discursos sobre a privatização do religioso⁵⁶. As representações do religioso incluem, pois, a relevância social das próprias Igrejas, o que não quer dizer que se lhes atribua a capacidade de serem a matriz de uma ordem social⁵⁷.

Prática dominical e identidade

Sociabilidades múltiplas

Na passagem de regimes de sociabilidade «comunitária» para regimes de sociabilidade «societária», as formas práticas de articulação do crer e do pertencer conheceram significativas mutações. Do centro para as periferias do campo católico, de um catolicismo confessante até às franjas de um catolicismo cultural, diversificaram-se os modos de exprimir a identidade crente – a este processo que conduz a uma maior visibilidade social da pluralidade interior ao campo católico chamou-se, noutro ensaio, «descompactação»⁵⁸. As práticas paroquiais podem ser vistas, precisamente, como um dos principais laboratórios destas transformações, num cenário em que a medição do comportamento dos «missalizantes» já não é suficiente para um retrato social da «prática católica»⁵⁹.

Na experiência de observação da instituição paroquial católica, descobrem-se crentes que a praticam enquanto lugar público inscrito no espaço urbano. Habitam o espaço com práticas diversas, numa lógica devocional individualizada. Encontramos os que têm um contacto pontual e limitado

⁵⁶ Cf. Roland CAMPICHE, «La religion, une affaire privée?», in Olivier FATIO et al., *Pour sortir l'oecuménisme du purgatoire*, Genève: Labor et Fides, 1993, 49-66.

⁵⁷ Neste volume da revista *Didaskalia*, Teresa Martinho Toldy estuda, nos dados do inquérito «Identidades Religiosas em Portugal», as representações relativas à função ética e social da Igreja católica na sociedade portuguesa.

⁵⁸ Cf. Alfredo TEIXEIRA, «Identidades descompactadas: práticas e sociabilidades crentes no campo católico», *Theologica*, 2ª série, 46:2 (2011) 249-272.

⁵⁹ A tipologia que a seguir se apresenta procura resumir as convergências que se descobrem em três das investigações mais recentes sobre o sistema paroquial católico: Olivier BOBINEAU, *Dieu change en Paroisse: Une comparaison franco-allemande*, Rennes: Publications Universitaires de Rennes, 2005; Nicolas de BREMOND d'ARS, *Dieu aime-t-il l'argent? Don, piété et utopie sociale chez les catholiques en France*, Paris: L'Harmattan, 2006; A. TEIXEIRA, «Entre a exigência e a ternura». Neste volume da revista *Didaskalia*, estas propostas podem ser confrontadas com os modelos sugeridos por José da Silva Lima.

aos ritmos que organizam ritualmente o longo curso da vida. Identificamos também um subconjunto próximo das atividades próprias dos dispositivos paroquiais de transmissão – trata-se de um conjunto de adultos com responsabilidades parentais que frequenta a paróquia, acompanhando os seus filhos (por vezes, netos) no contexto das atividades formativas, rituais e festivas próprias da pedagogia paroquial. Há ainda os que frequentam a paróquia segundo os ritmos da celebração da memória dos seus antepassados e das necessidades rituais de «purificação das suas almas» – o bem essencial que estes procuram está ligado às práticas da «intenção de missa». Por seu lado, os que a sociologia clássica do catolicismo designou de «missalizantes» – os que mantêm uma presença regular na assembleia dominical – tornaram-se um grupo internamente muito diversificado. Tendo em conta o conhecimento disponível, a partir da investigação intensiva, podemos concentrar em quatro modelos a diversidade de formas de sociabilidade católica – em cada um deles, as relações com as polaridades comunitárias são habitadas por diferenças acentuadas.

Pode identificar-se um primeiro tipo de sociabilidade católica, marcada pela ocasionalidade e pela sazonalidade – as duas características não são redutíveis. Incluem os praticantes dos rituais paroquiais, concernentes ao próprio, aos seus familiares, aos seus amigos, ou motivados por razões de civilidade ou representatividade social. Mas outras práticas podem estar em causa, numa altura em que a instituição paroquial católica diversifica os modos de inscrição social. Trata-se de uma sociabilidade de interceção: os diferentes dispositivos paroquiais cruzam-se com itinerários diversificados de praticantes marcados por motivações muito individualizadas ou por uma religiosidade familiar.

Devemos falar também de uma sociabilidade paroquial regular, enraizada num dos contextos de interação mais identificadores da geografia confessional cristã: as assembleias dominicais. Este contexto, onde se tecem os laços característicos deste tipo de sociabilidade, pode conduzir a solidariedades regulares, umas dizendo respeito à preparação da ação litúrgica, outras decorrendo da própria ação litúrgica (como os espaços de convívio prévios ou consecutivos). Outras podem ser eminentemente «seculares». Este tipo de sociabilidade paroquial aproxima-se da figura clássica dos católicos observantes, mas num quadro social novo. Estes praticantes estão presentes com regularidade nas assembleias dominicais (que pode não corresponder à medida estrita da presença semanal na assembleia dominical), no quadro de

uma iniciativa individual ou familiar: porque aí se sentem bem, inscritos numa linhagem crente; porque descobrem nessa prática algo de importante para a sua realização pessoal; porque essa prática decorre da coerência com que se representam a si próprios. A sua prática é autorrepresentada preponderantemente a partir de uma lógica eletiva e menos segundo o império do dever. Este carácter eletivo parece acompanhar as marcas de uma «identidade de resistência», no sentido proposto por Manuel Castells⁶⁰, na medida em que estes praticantes tendem a valorizar daquilo que os distingue (ou até os discrimina) na cultura dominante – neste contexto, desenvolve-se na sociedade portuguesa uma nova consciência católica marcada por alguns dos traços da experiência social das minorias religiosas.

Num terceiro registo, podemos falar de uma sociabilidade de tipo associativo, aquela que mais se aproxima de formas de organização em rede. Encontramos aqui um conjunto diverso de grupos, equipas, organismos com objetivos específicos, com lógicas de ação específicas (catequese, evangelização de adultos, preparação dos rituais identificadores, animação litúrgica, visita aos doentes, ações nas escolas do ensino básico, etc.). Há um segundo círculo associativo constituído por «movimentos eclesiais». Mesmo se possam dar origem a sociabilidades específicas, têm uma relação simbiótica com o habitat paroquial. Pode, ainda, falar-se de um terceiro círculo constituído por aqueles cuja atividade se desenvolve em contextos de cooperação com o meio social envolvente. Situam-se na interface que organiza a comunicação da instituição paroquial com o seu território, como é o caso dos dispositivos paroquiais de ação social. Estes crentes vivem a paróquia como suporte simbólico para aquilo que identificam como sendo a espiritualidade que sustenta a sua ação e como experiência de comunitarização de valores.

É necessário falar de um quarto tipo de sociabilidade, patente nos quadros de ação dos órgãos institucionais paroquiais. Refira-se, a título de exemplo, o Conselho Pastoral Paroquial, órgão consultivo e de concertação, e o Conselho Económico, órgão de gestão, ou as equipas (por vezes, secretariados) de «animação pastoral». Encontramos aqui os crentes mais implicados na organização paroquial. Estes crentes mantêm fortes relações entre si, podendo apresentar um elevado nível de conhecimento interpessoal. Mas não constituem um conjunto homogéneo. Podem identificar-se,

⁶⁰ Tem-se aqui como referência a obra: Manuel CASTELLS, *The Information Age – Economy, Society, and Culture, II. The Power of Identity*, New York: Wiley-Blackwell, 2009.

neste grupo, muitas clivagens quanto às lógicas e objetivos da ação que orientam a vida paroquial: entre os que defendem formas de comunidade paroquial mais exclusivistas ou mais inclusivistas; os que põem à cabeça as questões sociais e a relação com o meio e os que vêm na comunidade paroquial um abrigo espiritual; os que apostam na organização da paróquia cultural e os que dão prioridade aos dinamismos de recristianização. Este é o terreno em que os fiéis leigos se encontram frequentemente em situações diversas de cooperação com os clérigos. O protagonismo destes leigos tende a pronunciar-se nas situações em que se diversificam as dinâmicas paroquiais, se afirmam responsabilidades especificamente laicais ou ainda – em razão da diminuição do clero disponível – se exigem novas missões, num contexto de recomposição do sistema paroquial.

Traduções dessa identidade socialmente descompactada, estes regimes de sociabilidade católica não se transcrevem em posições religiosas imutáveis. Podem descrever polaridades que organizam trajetórias e itinerários determinados biograficamente – uma micro-história da identidade crente. Desprendida a religiosidade da objetividade social própria de uma religião herdada, os indivíduos procuram, com frequência, ideais espirituais que, de uma forma ágil, respondam às suas necessidades no curso do seu itinerário biográfico. Deparamo-nos, assim, com um «nomadismo» religioso de geometria variável, bem diverso do «sedentarismo» que se exprime na manutenção de uma linhagem crente⁶¹. Simmel pensou esta mobilidade a partir da figura do «estrangeiro» – curiosamente, coincide com uma das figuras teológicas de autocompreensão eclesial no cristianismo antigo⁶². O estrangeiro não como esse viajante que hoje chega para partir amanhã, mas sim como esse errante que chega hoje e que ficará amanhã, sem prescindir da liberdade de ir e vir. No quadro dos urbanos estilos de vida, as comunidades católicas tendem, a configurar-se como comunidades de «disseminados», concretização de uma diáspora eclesial, obrigando as comunidades a uma reinvenção das suas práticas de acolhimento⁶³.

⁶¹ Cf. Georg SIMMEL, «Digressions sur l'étranger», in Y. GRAFMEYER-I. JOSEPH (dir.), *L'École de Chicago*, Paris: Aubier, 1990, 53-59; Idem, «A metrópole e a vida do espírito», in Carlos Fortuna (org.), *Cidade, cultura e globalização: ensaios de sociologia*, Oeiras: Celta, 1997, 31-43.

⁶² H. John ELLIOTT, *A Home for the Homeless: A Social-Scientific Criticism of 1 Peter, Its Situation and Strategy*, Eugene: Wipf & Stock Publishers, 2005.

⁶³ O conceito de «disseminação», com raízes no pensamento de Michel de Certeau, é central em alguns dos paradigmas contemporâneos da Teologia Prática católica e protestante: cf. Gérard DELTEIL-Paul KELLER, *L'Église disséminée: itinérance et enracinement*, Paris: Cerf, 1995.

A descompactação da identidade católica introduz a necessidade de instrumentos para observar o múltiplo dentro de uma denominação religiosa de referência. Com frequência, esta perspetiva de análise é inibida pelo facto de a Igreja católica viver permanente, no seu modelo institucional, sob o imperativo da unidade. Tal situação impede que o próprio jargão institucional seja suficientemente sensível à diversidade destes regimes de pertença (diferenças frequentemente estilizadas em duas figuras estereotipadas – o praticante e o não-praticante⁶⁴. Mas esta invisibilidade institucional não deveria ter como consequência a insignificância social.

A prática dominical: um objeto recenseável?

Os estudos sobre a «prática» cultural na Europa e na América do Norte, que se desenvolveram de modo mais pronunciado no século XX, depois da II Grande Guerra, cruzam itinerários de natureza diversa. Por um lado, o desenvolvimento de instrumentos sociográficos de medição das práticas culturais no âmbito da sociologia da religião, por outro lado, o incremento do interesse, em diversas geografias denominacionais cristãs, por um conhecimento extensivo das variáveis que afetavam essas práticas, com o intuito de promover estratégias de recristianização – a criação em França do *Groupe de Sociologie des Religions*, em 1957, por Gabriel Le Bras, pode apresentar-se como um marco decisivo⁶⁵. O historiador Nuno Estêvão Ferreira é o autor da mais completa investigação disponível sobre este cruzamento de itinerários em Portugal. A sua investigação mostrou como, no caso português, se descobre uma interceção entre o movimento de apropriação católica de instrumentos sociográficos com o objetivo de organizar a ação pastoral e as trajetórias de afirmação da sociologia, como campo disciplinar, na sociedade portuguesa⁶⁶.

Embora este interesse permaneça, ele confronta-se, por um lado, com a complexificação da própria prática (irregularidades, mobilidades, *brico-*

⁶⁴ Para uma análise destas categorias enquanto estereótipos sociais : cf. Félix MOSER, *Les croyants non pratiquants*, Genève: Labor et Fides, 1999.

⁶⁵ Cf. Policarpo LOPES, *Para uma sociologia do catolicismo: entre a depressão de sentido da modernidade e a experimentação pós-moderna*, Lisboa: Letras e Conceitos Lda., Rei dos Livros, 2010, 23-50; Jean-Paul WILLAIME, *Sociologie de la religion*, Paris: PUF, 1995, 37-57.

⁶⁶ Cf. Nuno Estêvão FERREIRA, *A sociologia em Portugal: da Igreja à Universidade*. Lisboa: ICS, 2006.

lage individual, etc.), por outro, as deslocações do seu papel na definição das identidades. Interessa referir que o patrocínio da Conferência Episcopal Portuguesa concedido ao inquérito «Identidades Religiosas em Portugal» se desenhou no quadro de uma hesitação: passados 10 anos sobre o anterior recenseamento da prática dominical impunha-se decidir se essa metodologia, de âmbito nacional, se repetiria. A resposta não foi consensual. As hesitações desdobraram-se nesse intervalo entre a consciência acerca da incompletude do método do recenseamento e o reconhecimento de era necessário um retrato mais amplo do catolicismo e da sociedade portuguesa.

Os recenseamentos da prática dominical católica são o exemplo mais emblemático da procura de informação empírica de que antes se falava. Num esforço de contextualização, atemo-nos aqui aos três recenseamentos disponíveis. Propõe-se, assim, uma aproximação ao problema da «prática católica», partindo do relatório provisório do recenseamento da prática dominical católica de 2001, apresentado pelo sociólogo Marinho Antunes, na altura Diretor do Centro de Estudos Sociais e Pastorais, nas Jornadas Pastorais do Episcopado de 2002 – o relatório incluía já uma comparação com os resultados dos recenseamentos da prática dominical de 1977 e 1991 (RPD)⁶⁷. Esta aproximação permitirá perseguir a hipótese de que as mudanças concernentes à objetividade crente, na eclesiosfera católica, que se expressa na figura da «prática religiosa» dominical, não podem ser descritas apenas pelo ângulo da erosão quantitativa, essas mudanças dizem respeito a alterações mais amplas no domínio dos processos de identificação religiosa – o mesmo é dizer, que elas incluem um processo de recomposição da prática religiosa⁶⁸. Os dados são claros quanto à evidência de uma diminuição do número absoluto dos praticantes dominicais (*vide* Quadro 26).

⁶⁷ Cf. M. L. Marinho ANTUNES, *Resultados provisórios do recenseamento da prática dominical de 2001, em comparação com os resultados dos RPDs de 1977 e 1991, em Portugal*, Lisboa: Centro de Estudos Sociais e Pastorais, 2002 [policopiado]. O centro de estudos referido, inscrito institucionalmente na Universidade Católica Portuguesa, sofreu remodelações posteriores, tomando a designação de Centro de Estudos de Religiões e Culturas.

⁶⁸ O neologismo «eclesiosfera», aqui usado, desenvolve um conceito de E. Poulat. O historiador usa o termo para identificar uma realidade católica que está para além das fronteiras eclesásticas: cf. *L'Église c'est un monde: l'Éclésiologie*, Paris: Cerf, 1986; *Église contre bourgeoisie: Introduction au devenir du catholicisme actuel*, Paris: Casterman, 1977. Trata-se de uma categoria mais permeável ao hibridismo próprio do terreno que se pretende analisar, ultrapassando a rigidez do conceito de «campo» católico, no sentido boudieusiano: cf. A. TEIXEIRA, «Entre a exigência e a ternura», 149-154; Idem, «État d'âme, état de corps: uma interpretação da teoria da religião de Pierre Bourdieu (1930-2002)», *Theologica*, 2ª série, 45:2 (2010) 253-273.

QUADRO 26
Total de praticantes (RPD)

RPD	Tot. Prat.
1977	2440576
1991	2243693
2001	1933677

No intervalo de 14 anos entre 1991 e 1977, registou-se uma diminuição de cerca de 197000 praticantes (-8%); entre 2001 e 1991, verifica-se uma diminuição de cerca de 310000 praticantes, ou seja, 14%. Entre 2001 e 1977, observa-se, assim, uma quebra de cerca de 507000 praticantes dominicais (-21 %). Essa variação negativa não diz respeito apenas aos números absolutos, objetiva-se também se tivermos relação ao total de residentes (*vide* Quadro 27).

QUADRO 27
Porcentagem de praticantes em relação ao total de residentes⁶⁹

1977	1991	2001
29%	26%	20%

Os praticantes são maioritariamente do sexo feminino; esse perfil demográfico acentuou-se entre 1977 e 2001 (*vide* Quadro 28).

QUADRO 28
Número de praticantes por sexo, com a percentagem de mulheres

Anos	H	M	% M
1977	942562	1498014	61,4
1991	821676	1421321	63,4
2001	691381	1228308	64,0

A evolução do número de praticantes de cada sexo, ao longo dos três recenseamentos da prática dominical (RDPs), caracteriza-se por uma quebra mais acentuada dos praticantes do sexo masculino (*vide* Quadro 29).

⁶⁹ Este cálculo relativo foi efetuado, depois da redação do já citado relatório, pelo sociólogo Manuel Luís Marinho Antunes.

QUADRO 29
Valores relativos da prática dominical por sexo (base: 1977 = 100)

Anos	H	M	% M
1977	100	100	100
1991	87	95	92
2001	73	82	79

Segundo dos resultados apurados e constantes no referido relatório, a composição etária dos praticantes católicos, em Portugal, sofreu uma alteração significativa no sentido de um nítido envelhecimento – e, note-se, de forma mais acentuada do que o que acontece na população portuguesa. Tal pode concretizar-se na observação do decréscimo acentuado de praticantes das duas primeiras classes etárias (7-14 e 15-24 anos) e na consideração do forte crescimento do número relativo de praticantes com mais de 54 anos de idade. As classes etárias intermédias estão em decréscimo moderado. Em 2001, a classe etária com menor número de praticantes é a dos 15-24 anos, enquanto nos RDPs anteriores tinha sido a dos 25-39 anos. Deve sublinhar-se que a quebra do número de praticantes jovens (15-24 anos) é, em termos relativos, maior na população feminina que na masculina. A distribuição dos praticantes pelas classes definidas pelo cruzamento das variáveis sexo e idade alterou-se significativamente entre 1977 e 2001, por via de um duplo efeito: a feminização e o envelhecimento dos praticantes. Assim, as mulheres com 40 e mais anos de idade que, em 1977, eram 27.4% dos praticantes, passaram a constituir 40% dos praticantes recenseados em 2001.

Não obstante a descida do número absoluto de comungantes de 2001 em relação a 1991, a percentagem de comungantes no total dos praticantes subiu entre 1991 e 2001, se bem que menos do que entre 1977 e 1991 (*vide* Quadros 30 e 31). Tal tendência, recorrente noutros contextos nacionais, corresponde amplas remodelações pastorais na configuração do perfil de prática dominical no catolicismo pós-Vaticano II, transformações que ultrapassam os objetivos deste ensaio.

QUADRO 30
 Percentagem de comungantes em relação ao total de praticantes nos três RPDs

RPD	Tot. Com.
1977	29,0
1991	49,9
2001	54,6

QUADRO 31
 Percentagem de comungantes no total de praticantes (base: 1977 = 100)

RPD	Tot. Com.
1977	100
1991	172
2001	188

Os traços atuais da morfologia paroquial católica têm vindo a ser remodelados pela urbanização dos estilos de vida, alterando o mapa de sociabilidades antes baseadas na vizinhança residencial em formas estritamente comunitárias. A investigação levada a cabo numa paróquia da cidade de Lisboa, situada numa zona de grande circulação que dá acesso às saídas Norte e Oeste da cidade, permite um olhar mais microscópico sobre a realidade das práticas paroquiais católicas, complementar à perspetiva extensiva, própria do RPD na sua escala nacional. O estudo mostrou que as transformações decorrentes daquelas remodelações fazem parte já do senso comum distribuído no campo paroquial⁷⁰. Muitos dos atores do sistema paroquial tem a consciência de que a larga maioria dos praticantes da paróquia são praticantes não residentes, ou seja, embora pratiquem a instituição, não estão sob a alçada da ordem territorial da paróquia – os discursos mais especializados assumem esse facto como uma das características da «pastoral urbana».⁷¹

⁷⁰ O estudo – já antes referido – sobre esta comunidade paroquial, foi apresentado num outro lugar: A. Teixeira, «Entre a exigência e a ternura», 239-585; Idem, «Pour une anthropologie de l'habitat institutionnel catholique dans le sillage de Michel de Certeau», *Revue d'Histoire des Sciences Humaines* 23 (2010) 117-139.

⁷¹ Jean-Guy NADEAU-Marc PELCHAT (dir.), *Dieu en ville: Évangile et Églises dans l'espace urbain*, Montréal: Novalis, Bruxelles: Lumen Vitae, Genève: Labor et Fides, Paris: Cerf, 1998; cf. A. TEIXEIRA, «Entre a exigência e a ternura», 265.

Estas novas práticas da instituição paroquial, que acompanham a diversidade de modalidades de praticar o território, determinam parte dos processos de adaptação e criatividade que se descobrem, mas não pode ser uma categoria usada sem ter em conta as variáveis que a afetam⁷². Se é verdade que o princípio de mobilidade caracteriza em geral as formas de adaptação e participação na vida urbana, também é verdade que essa capacidade não se encontra distribuída de igual forma por toda a gente: como adiante se observará, descobrem-se diferenças ligadas à idade, à saúde, à capacidade financeira e também aos recursos informativos. Os resultados do recenseamento da prática dominical nesta paróquia de Lisboa permitem a identificação de algumas das características preponderantes das práticas paroquiais urbanas (*vide* Quadro 32)⁷³.

QUADRO 32
Total de praticantes e distribuição percentual por sexos e idades

Total de praticantes nº		Distribuição percentual por sexos %		Distribuição percentual por idades %					
<i>Igreja Paroquial</i>	<i>Outros locais de culto dentro da paróquia</i>	<i>Sexo feminino</i>	<i>Sexo masculino</i>	<i>7-14</i>	<i>15-24</i>	<i>25-39</i>	<i>40-54</i>	<i>55-69</i>	<i>70 e +</i>
3 179	723	66	34	10,5	10	16,1	18,3	23	22,1
Total Global 3 902									

Importa assinalar, antes de mais, o volume de praticantes que frequentou as missas dominicais da igreja paroquial, no fim-de-semana recenseado: 3 179 praticantes (podem-se somar outros 723 que frequentaram outros locais de culto no território paroquial, mas essa soma tem um valor demo-

⁷² Assume-se aqui o termo «desterritorialização» no sentido de «descomunitarização» do espaço — os praticantes da paróquia não podem ser compreendidos a partir da lógica de pertença a uma comunidade que vive num lugar. Não se pense que a desterritorialização implique a própria irrelevância social do território — como acontece com alguns discursos acerca das comunidades virtuais —, implica antes o reconhecimento da complexidade das relações sócio-espaciais no espaço urbano, onde cresce o número de atores, a quantidade de representações que os acompanham, favorecendo a pertença múltipla e a fragmentação das práticas do território. Na mesma ordem de ideias —cf. L. Piveteau, *Le temps du territoire*, 5-9.

⁷³ Os quadros seguintes organizam os resultados do recenseamento da prática dominical, suportado tecnicamente pelo Centro de Estudos Sociais e Pastorais da Universidade Católica Portuguesa, realizado em 2001. Os dados foram facultados ao investigador pelo *Observatório Paroquial*: cf. cf. A. TEIXEIRA, «Entre a exigência e a ternura», 263-273.

gráfico que acrescenta pouco ao que aqui importa, já que muitos desses lugares de culto não têm uma articulação prática com a instituição paroquial). Assinale-se também o indicador principal de feminização do campo ritual-paroquial — as mulheres representam 66% do total de praticantes (e essa percentagem sobe ainda em muitas das outras atividades que se desenvolvem na comunidade paroquial; durante os períodos de observação, o investigador encontrou-se muitas vezes com sequências de ações feitas apenas por mulheres).

A distribuição etária merece também atenção. Há dois intervalos a assinalar nos conjuntos etários: a distância de 6,1 que separa os «15-24» dos «25-39» e a distância de 4,7 que separa os «40-54» dos «55-69». A percentagem de praticantes sobe com a idade, com a exceção da passagem do subconjunto «7-14» para o «15-24», realidade que parece acompanhar o movimento de abandono da estrutura de socialização primária que é a catequese. Por volta dos 14 ou 15 anos os adolescentes estão a chegar ao fim desse percurso, já em muito menor número, e são ainda menos os que transitam para os grupos de adolescentes que dão continuidade a este ciclo de formação inicial. No entanto, esta aproximação de dois fenómenos distintos requer uma advertência: o conjunto de crianças, adolescentes e jovens, que frequentam o dispositivo catequético e os grupos que a paróquia oferece depois dessa primeira fase da transmissão pertencem à paróquia «da semana», ou seja, não estão na maior parte dos casos integrados de uma forma regular na assembleia dominical, mesmo se para eles é organizada uma oferta específica (missa de crianças, missa de jovens, etc.). O mesmo é dizer que o número dos praticantes pré-adolescentes e adolescentes que participam nas interações grupais desenvolvidas na instituição, durante os dias da semana, é muito superior ao dos que participam também na ação celebrativa dominical organizada pela paróquia — os adultos que trabalham como catequistas, animadores e coordenadores nesses dispositivos tem desse facto prova continuada ao longo das semanas. Deve pois ressaltar-se que não há dados que confirmem que aqueles que abandonam a iniciação cristã são os mesmos que abandonam a prática dominical. Mas pode afirmar-se que os dois fenómenos são afetados pela erosão da capacidade institucional para organizar a articulação entre a crença e as práticas. No que concerne ao acréscimo assinalável de 6,1 percentuais do conjunto «15-24» para o conjunto «25-39», é necessário não perder de vista, em relação

aos primeiros, os fatores de erosão anteriores e, em relação aos segundos, o facto de esta faixa coincidir com a idade daqueles jovens casais que estão na fase de solicitar à paróquia a formação catequética dos seus filhos, situação que, num número significativo de casos, se pode tornar uma ocasião de aproximação das práticas católicas dominicais.

Deve também assinalar-se um aspeto importante relativo à caracterização dos resultados por idade, quando cruzados com a informação acerca da pertença ou não à circunscrição territorial. Os praticantes residentes representam a dimensão de ancianidade da instituição paroquial — as classes etárias que reúnem os que têm 55 ou mais anos têm uma mais ampla representação (são, tendencialmente, os que menos podem incorporar a mobilidade nas suas práticas). Os não residentes constituem o grupo mais jovem do conjunto dos praticantes da paróquia (*vide* Quadro 33).

QUADRO 33
Total de praticantes por missa na igreja paroquial e distribuição
relativa de residentes e não residentes

Missas na igreja paroquial	Totais		Praticantes residentes		Praticantes não residentes	
	nº	%	nº	%	nº	%
10.30 h	489	15,4	163	33,3	326	66,7
12 h	516	16,2	196	38	320	62
18 h	506	15,9	100	19,8	406	80,2
19 h	647	20,4	177	27,4	470	72,6
Outras ⁷⁴	1 021	32,1	371	36,3	650	63,7
Total de praticantes	3 179	100	1 007	31,7	2 172	68,3

Como se assinalou na análise macroscópica dos recenseamentos nacionais da prática dominical, os dados relativos à percentagem de comungantes corresponde a um fenómeno mais geral do catolicismo, observado durante o século XX e mais assinalável depois do Concílio Vaticano II. O facto de em todos os escalões etários a percentagem dos comungantes na missa ultrapassar os 60% traduz uma transformação ampla no catolicismo (*vide* Quadro 34). Há um século atrás, esta percentagem seria pouco comum uma vez que, fruto de um conjunto de ideias religiosas acerca das

⁷⁴ Engloba os resultados do recenseamento dos praticantes das missas vespertinas de sábado (16 h e 19 h) e as missas das 9 h e das 13.10 h de domingo.

condições para comungar na missa, a percentagem de comungantes, sobretudo nas paróquias rurais, era bastante mais pequena. Esta transformação, que se acelerou depois do Concílio Vaticano II, foi determinada por dois fatores: por um lado diminuiu a consciência das interdições em torno do puro/impuro que regulavam o acesso à comunhão; por outro lado, muitos dos códigos teológicos mais vulgarizados sublinharam a coerência sintática entre a participação na missa dominical e a comunhão do pão eucarístico. Limitadas as interdições, estimulada a ação, as práticas regulares da comunhão dentro da missa tomaram valores mais relevantes⁷⁵:

QUADRO 34
Os comungantes por classes etárias

Distribuição percentual dos comungantes por idades %					
7-14	15-24	25-39	40-54	55-69	70 e +
70,2	67,4	62,1	62	66,2	79,2

Os dados apresentados permitem testar com segurança a observação partilhada pelo senso comum da instituição segundo a qual a maior parte dos seus praticantes não frequentam esta paróquia pelo facto de nela residirem, mas por outra razão que não é da ordem das determinações territoriais — como se observou entre as quatro missas que reúnem mais praticantes, a percentagem de não residentes é sempre igual ou superior a 62%. Isto que alguns apelidam de «desterritorialização da paróquia» é um facto que, no terreno estudado, atinge proporções ainda maiores nos grupos e «organismos» que preenchem os dinamismos internos da comunidade paroquial — frequentemente o investigador anotou situações em que, entre os sujeitos envolvidos nas sequências de ação, não existia um único paroquiano no sentido territorial. A própria lógica da ação prescinde quase sempre dessa determinação a não ser na ação social institucionalizada pelo Centro Social Paroquial, nas atividades de educação moral e religiosa nas escolas do 1.º Ciclo, sitas no território da paróquia, na exigência de receber todas as crianças residentes no dispositivo da catequese, e nos condiciona-

⁷⁵ Acerca destas transformações das práticas da «comunhão»: Jean-Émile CHARLIER-Frédéric MOENS, «Métamorphose d'un sacrement: la communion, de la pratique socialisée à la participation sensible», *Archives de Sciences Sociales des Religions* 119 (2002) 29-43.

lismos burocráticos impostos por instâncias supraparóquiais aos solicitadores de bens sacramentais. Essa realidade de uma transterritorialidade pastoral faz parte da informação mais básica que ordena os critérios pastorais dos agentes paroquiais.

O território paroquial deve ser visto sob três pontos de vista: enquanto quadro de formação de um modo particular de exercício do poder; enquanto objeto do próprio poder; enquanto resultante de alianças entre grupos locais e exolocais (regionais, nacionais e internacionais) que conduzem as suas próprias estratégias negociando formas objetivas de aliança⁷⁶. Sob este ponto de vista não se poderá falar de desterritorialização — o território delimita o poder pastoral. Mas essa delimitação territorial pode perder no exame das práticas — sob esse ponto de vista a paróquia surge como uma instituição-polo inserida numa rede complexa de itinerários e trajetórias crentes.

Tendo em conta que a «prática» católica se desenvolveu, no regime paroquial, no quadro de pertença local, importava determinar, no âmbito do inquérito «Identidades Religiosas em Portugal», por um lado, o grau de estabilidade desse comportamento relativamente aos locais de celebração, por outro, o grau de articulação dessas práticas com o sistema paroquial (*vide* Quadro 35 e 37).

QUADRO 35
Local de participação da missa

Quando vai à Missa, frequenta sempre ou quase sempre o mesmo local, ou locais diferentes?	N	%
Sempre ou quase sempre no mesmo local	1794	61,3
Em locais diferentes	797	27,2
Não vai à missa	335	11,5
Total	2927	100,0

Isolando o conjunto dos respondentes católicos que dizem ir à missa obtém-se um quadro relativo mais claro, uma vez que se excluem os que nunca vão. Neste caso, 69,2 % para os praticantes com uma relação de fidelização a um local de culto e 30,8% para comportamentos de itinerância (*vide* Quadro 36). A presença na missa continua particularmente vinculada à igreja paroquial de residência (67,7 dos casos%); em 10,6% dos casos, os inquiridos frequentam uma igreja ou uma capela de outra paróquia (*vide* Quadro 37).

⁷⁶ Cf. J. PALARD, «Les recompositions territoriales de l'Église catholique», 57.

QUADRO 36
Local de participação na missa no universo dos praticantes

Local de frequência da missa	N	%
Sempre ou quase sempre no mesmo local	1794	69,2
Em locais diferentes	797	30,8
Total	2591	100%

QUADRO 37
Participação na missa segundo tipo de local de culto

O local (ou locais) onde vai mais frequentemente à Missa dominical é:	Respostas		% de casos
	N	%	
A igreja paroquial da residência	2065	66,1%	67,7%
Uma capela ou centro de culto da paróquia da residência	91	2,9%	3,0%
Uma igreja ou capela doutra paróquia	323	10,3%	10,6%
Uma igreja ou capela numa Congregação ou Instituto religioso	20	,6%	,6%
Outro local	189	6,1%	6,2%
Ns/Nr	436	14,0%	14,3%
Total	3124	100,0%	102,4%

Estas remodelações da prática católica, visíveis no plano da microscopia social, não têm ainda uma clara proeminência quando mudamos de escala. As mobilidades e eletividades determinantes no estudo que antes se referiu podem estar associadas ainda a uma subcultura urbana e periurbana minoritária. Não obstante, esses fatores constituem-se como relevantes indicadores de mudança. Neste contexto, pode esperar-se que o aprofundamento dos itinerários de destradicionalização – com vincandos efeitos no domínio das práticas do território –acelerará esta mudança. As condições de comunitarização da identidade católica poderão estar dependentes, num futuro próximo, da capacidade de responder a estas mobilidades.

O que é um praticante?

Esta complexidade acompanha os dados sociográficos e etnográficos das investigações realizadas nas duas últimas décadas, nas sociedades do Atlântico Norte, que apontavam para uma acentuada individualização do religioso, como já se sublinhou: à diminuição da capacidade inclusiva das instituições religiosas, correspondia uma crescente autonomização do indi-

víduo face aos sistemas simbólicos de orientação existencial. Tome-se como exemplo, o caso do estudo apresentado pelo sociólogo Manuel Luís Marinho Antunes, publicado em 2000. No inquérito em causa, usou-se o método da autoclassificação, para as categorias «praticante» e «não praticante». Ascendendo a mais de 60%, o número de respondentes que se representam como «católicos praticantes» parece incompatibilizar-se com os dados do recenseamento da prática dominical católica – observe-se o Quadro 10. Isso, se se tratasse da mesma prática. De facto, usando este método de autoclassificação, a categoria de «praticante» ficou disponível para múltiplas e modulares recomposições. O inquérito em causa não permitia identificar os contornos dessa diversidade. Mas os resultados, quando comparados com outros, permitem, pelo menos, afirmar que a categoria de «praticante» sofreu reinterpretções individuais, não coincidentes com os limites modernamente definidos pelas instituições católicas, ou considerados pela clássica sociologia do catolicismo. O fenómeno pode ser analisado a partir de outras perspetivas: muitos dos que, autonomamente, se autoclassificam de «praticantes» não estarão já em condições de reconhecer os critérios objetivos propostos pela instituição. Este é o terreno que facilita as atuais desarticulações entre crer e pertencer:

QUADRO 38
Composição percentual dos católicos e dos inquiridos de outra denominação religiosa que se consideram «praticantes» ou «não praticantes» (1999)⁷⁷

Auto-classificação	Católico	De outra denominação Religiosa
Praticante	61,1	84,4
Não praticante	38,9	15,6

No inquérito, cujos resultados aqui se analisam, podem identificar-se algumas continuidades. A pergunta acerca da prática religiosa, recorrendo ao método da autoclassificação, revela que os crentes pertencentes a uma religião tendem, preponderantemente, a autorrepresentar-se como praticantes. Em todas as classes de pertença religiosa essa tendência se pronuncia (*vide* Quadro 39). Com mais expressão entre os protestantes (84,4%),

⁷⁷ Cf. M. L. M. ANTUNES, «Catolicismo e cultura», 441

as Testemunhas de Jeová (75%) e os pertencentes a religiões não cristãs (80,8%). Este fenómeno apresenta, assim, uma correlação com o carácter minoritário das identidades. A exceção é constituída pelos outros cristãos (59,6% de praticantes), com um perfil mais próximo da identidade católica⁷⁸. Mas aí o número mais elevado de autoclassificados não praticantes (40,4%) deverá contar com os efeitos próprios das situações de imigração que, com frequência, introduz particulares dificuldades na organização de uma prática religiosa – em alguns casos, ela pode não ter condições materiais de concretização.

QUADRO 39
Distribuição dos crentes com religião segundo
autoclassificação praticante/não-praticante

Crentes pertencentes a uma religião		(SE É CRENTE E TEM UMA RELIGIÃO) Considera-se praticante ou não da sua religião?		Total
		Praticante	Não praticante	
Católicos	N	1701	1330	3031
	%	56,1%	43,9%	100,0%
Protestantes (inclui evangélicos)	N	76	14	90
	%	84,4%	15,6%	100,0%
Outros cristãos	N	31	21	52
	%	59,6%	40,4%	100,0%
Testemunhas de Jeová	N	36	12	48
	%	75,0%	25,0%	100,0%
Pertencentes a religiões não cristãs	N	21	5	26
	%	80,8%	19,2%	100,0%
Total	N	1865	1382	3247

É na geografia católica que as percentagens dos que se autoclassificam como praticantes e não praticantes mais se aproximam, mesmo se se mantém a preponderância dos praticantes (56,1%). Os números mostram que esta dupla classificação é relevante sociologicamente, não só para a identidade católica mas também para as outras identidades religiosas. A observação destes números não deve perder de vista estes dois eixos de leitura: a) por um lado,

⁷⁸ Não se perca de vista que este grupo é um aglomerado estatístico, como antes se explicou. Os dados que o descrevem não podem ser lidos como se se tratasse necessariamente de uma geografia confessional constituída por afinidades. Não deve pois apressar-se qualquer conclusão que não tenha em conta esta contingência. O estudo de Helena Vilaça, neste volume da revista *Didaskalia*, procurou uma análise mais fina deste universo minoritário.

o que socialmente descreve a «prática» em cada tradição ou organização religiosa pode ser significativamente diferente; b) por outro, no contexto de um amplo alargamento da autonomia dos indivíduos face às instituições, facilitado pelas dinâmicas de modernização social, os crentes moldam de forma individualizada o que possa dar conteúdo a essa prática.

O primeiro tópico é particularmente relevante no caso das tradições religiosas em que a objetividade social das práticas, para além das dimensões comunitárias, se exprime de forma mais individualizável e em contexto doméstico. Esta diferença pode ajudar a explicar porque é que o fator «imigração» pode ter efeitos diferentes no grupo dos outros cristãos ou nos pertencentes a uma religião não cristã. O segundo tópico é particularmente relevante no caso da identidade católica já que, quando observamos outros dados obtidos neste inquérito, se constata que os 56,1% de autotclassificados católicos praticantes não concretizam essa prática no quadro de uma objetividade institucional reconhecida (presença semanal na assembleia dominical)⁷⁹.

As representações relativas à autorrepresentação «praticante» distribuem-se preponderantemente por dois tópicos: «Educação e tradição familiar» (74,9% dos casos) e «crença/fé pessoal» (60,3%). Tal como noutras regiões de informação, a identidade religiosa exprime-se sob as formas mais tradicionais de manutenção de uma linhagem familiar ou de recomposição de uma disposição de lealdade face a uma socialização religiosa primária; mas esta via tradicional convive com as formas de expressão que sublinham as dimensões de convicção pessoal, mais próximas de uma cultura de afirmação do *self* (*vide* Quadro 40).

Quando observamos as razões pelas quais os crentes se autotclassificam como praticantes (trata-se de uma questão de resposta múltipla), deparamo-nos com distribuições significativamente diferenciadas a partir da pertença religiosa (*vide* Quadro 41). No caso católico, a manutenção de uma identidade por transmissão – no quadro de uma socialização primária – tem uma particular preponderância (78,8% dos casos), como aliás é recorrente no contexto de identidades religiosas maioritárias. No contexto da identidade católica, a resposta «crença/fé pessoal» é também particularmente valorizada (61,2% dos casos) – perfil que se repete entre as Testemunhas de Jeová

⁷⁹ Um pouco adiante, neste ensaio, poderá confrontar-se os resultados da pergunta acerca da autotclassificação praticante/não-praticante com os dados relativos à frequência do culto semanal: cf. *infra*, neste estudo, Quadros 44 e 49.

(70,5% dos casos) – no entanto, este traço não tem, nas Testemunhas de Jeová, a mesma articulação com a educação familiar e a socialização primária, uma vez que esta população é a que menos usou este tópico de resposta.

QUADRO 40
Razões para a autoclassificação «praticante»

Por que razões é praticante?	Respostas		% de casos
	N	%	
Educação e tradição familiar	1397	34,2%	74,9%
Conforto espiritual	471	11,5%	25,2%
Melhoria das condições materiais de vida	43	1,1%	2,3%
Cumprimento do dever para com Deus	244	6,0%	13,1%
Crença/ fé pessoal	1126	27,6%	60,3%
Ser coerente com a minha consciência	155	3,8%	8,3%
Ser fiel a mim próprio	261	6,4%	14,0%
Obtenção da saúde e da proteção de Deus	166	4,1%	8,9%
Acontecimento importante da vida pessoal (doença, sofrimento, alegria, etc.)	56	1,4%	3,0%
Obter a salvação eterna	85	2,1%	4,5%
Outro	8	,2%	,4%
Ns/Nr	70	1,7%	3,7%
Total	4081	100,0%	218,7%

O conjunto dos dados aponta para a possibilidade de subsistir, em muitos dos inquiridos, uma relação modular entre a manutenção de uma identidade familiar, a expressão de uma lealdade crente face à tradição religiosa de origem e a relação com um universo pessoal de crenças que se reconhece como tendo origem nessa tradição. Os respondentes que se classificaram como católicos praticantes apresentam-se pouco sensíveis às dimensões pragmáticas do crer («melhoria das condições materiais de vida», 1,8% dos casos; «obtenção da saúde e da proteção de Deus», 8,7%). Mas esta dimensão pragmática e intramundana de exprimir a orientação religiosa tem ainda uma menor relevância entre os pertencentes a religiões não cristãs, onde a educação, o conforto espiritual e a crença/fé pessoal assumem uma particular relevância.

O conjunto formado pelos protestantes (incluindo evangélicos) é aquele que apresenta uma maior distribuição por todas as respostas – que será um reflexo da sua própria heterogeneidade. Ainda assim, registem-se as preponderâncias que se descobrem nos fatores «conforto pessoal» e «crença/fé pessoal» – a par dos pertencentes a uma religião não cristã (embora com uma distribuição diferente), esta é a população em que o item «conforto espiritual» tem

QUADRO 41
Razões para ser praticante

Porque é praticante?		Crentes com religião					Total
		Cardócos	Protestantes (inclui evangélicos)	Outros cristãos	Testemunhas de Jeová	Pertencentes a religiões não cristãs	
Educação e tradição familiar	N %	1341 78,8%	27 34,9%	12 38,4%	5 14,6%	12 58,9%	1397
Conforto espiritual	N %	408 24,0%	31 40,3%	7 21,4%	14 39,7%	12 55,9%	471
Melhoria das condições materiais de vida	N %	30 1,8%	7 9,2%	3 9,1%	3 9,2%	0 ,0%	43
Cumprimento do dever para com Deus	N %	206 12,1%	18 24,1%	6 20,0%	12 31,8%	2 8,4%	244
Crença/ fé pessoal	N %	1040 61,2%	35 46,2%	12 40,5%	26 70,5%	12 56,1%	1126
Ser coerente com a minha consciência	N %	128 7,5%	9 11,4%	6 20,8%	10 27,5%	1 6,9%	155
Ser fiel a mim próprio	N %	235 13,8%	10 12,5%	9 28,8%	5 12,5%	3 15,1%	261
Obtenção da saúde e da proteção de Deus	N %	149 8,7%	9 12,3%	2 5,2%	5 14,8%	1 6,6%	166
Acontecimento importante da vida pessoal (doença, sofrimento, alegria, etc.)	N %	50 2,9%	4 5,7%	0 ,0%	0 ,0%	1 6,9%	56
Obter a salvação eterna	N %	60 3,5%	13 17,2%	4 13,0%	6 17,2%	2 7,9%	85
Outro	N %	6 ,4%	1 1,3%	0 ,0%	1 2,2%	0 ,0%	8
Ns/Nr	N %	59 3,5%	5 6,5%	3 8,2%	1 3,6%	2 8,4%	70
Total	N	1701	76	31	36	21	1866

uma mais clara preponderância, o que traduz a prioridade dada, na identificação religiosa, aos aspetos que se configuram como «experiência» pessoal.

Sublinhe-se, por último, que o grupo dos respondentes católicos se apresenta como aquele em que é menos relevante a articulação da identidade crente praticante com as expectativas de uma salvação extramundana. Trata-se do conjunto em que encontramos uma menor percentagem de casos no item «obter a salvação eterna» (3,5% dos casos).

Indícios comparáveis podem descobrir-se nas respostas relativas às razões pelas quais alguém, mesmo declarando-se pertencente a uma religião não se considera «praticante» (*vide* Quadro 42). A resposta mais sublinhada (em 35,4% dos casos) é de ordem pragmática – «falta de tempo». O «desleixo e o descuido» surgem em terceiro lugar (23%), quanto à relevância estatística. Este perfil, se o aproximarmos à «falta de tempo», aponta para a possibilidade de manutenção de uma identidade religiosa no curso do ciclo de vida, sem que tais referências crentes tenham uma presença muito relevante na organização dos ritmos do quotidiano.

QUADRO 42
Razões para ser não praticante

Porque não pratica?	Respostas		% de casos
	N	%	
Falta de tempo	489	24,9%	35,4%
Mau exemplo dos praticantes	173	8,8%	12,5%
Falta de saúde ou de condições físicas para se deslocar à igreja ou ao templo	74	3,8%	5,4%
Falta de local de culto na zona de residência	30	1,5%	2,1%
Acontecimento importante da vida pessoal (doença, sofrimento, alegrias...)	36	1,8%	2,6%
Não quer ir à igreja ou templo por causa do padre, pastor, ou responsável	95	4,9%	6,9%
Meio ambiente desfavorável à prática religiosa	53	2,7%	3,8%
Tradição familiar e falta de educação religiosa	30	1,5%	2,1%
Entende que pode ter a sua fé sem prática religiosa	461	23,5%	33,3%
Situação irregular face às normas da sua Igreja ou comunidade religiosa	35	1,8%	2,5%
Desleixo, descuido	318	16,3%	23,0%
Outra	101	5,1%	7,3%
Ns/Nr	65	3,3%	4,7%
Total	1958	100,0%	141,7%

A estas razões de ordem prática, podem juntar-se as limitações de ordem física – particularmente importantes num contexto de envelhecimento populacional (em 5,4% dos casos). A «falta de tempo» é imediatamente seguida de uma outra saliência (33,3%) – «entende que pode ter a sua fé sem prática religiosa» -, o que traduz a preponderância de uma certa disjunção entre «crença/fé» e a «prática» que a pode objetivar. Esse intervalo permite margens mais amplas de recomposição individual das próprias representações religiosas e favorece o distanciamento individual e familiar dos contex-

tos institucionais de regulação do campo religioso. Mas se tivermos em conta os dados relativos à variável anterior, esta autonomia não implica necessariamente uma rutura com a tradição religiosa em que se foi socializado – horizonte já sublinhado noutras zonas de informação. Deve salientar-se ainda que, em apenas 2,5% dos casos, a desvinculação da «prática» se deve a razões de disciplina normativa – ou seja, (auto)exclusão em razão das normas que regulam as expressões da pertença a uma tradição ou comunidade religiosa. Mais relevantes são as razões decorrentes da apreciação que se faz dos protagonistas do campo religioso («não quer ir à igreja ou templo por causa do padre, pastor ou responsável» 6,9%) – neste caso, joga-se mais valor no plano intersubjetivo do que no âmbito da conformidade institucional.

As razões e motivações sublinhadas pelos autotclassificados não praticantes apontam em todas classes de pertença religiosa para a ordem pragmática, que se exprime na resposta «falta de tempo» (*vide* Quadro 43). As condições de enquadramento comunitário são decisivas no caso dos crentes pertencentes ao grupo dos outros cristãos ou ao de outra religião não cristã – «falta de local de culto na zona de residência», em 58% dos casos. As representações de desleixo e descuido são particularmente salientes entre os outros cristãos (53,9% dos casos) e entre as Testemunhas de Jeová (48,2% dos casos). É também entre estes que as razões da não prática se podem exprimir por via de uma clivagem mais objetivável – «situação irregular face às normas da sua Igreja ou comunidade religiosa», em 17,1% dos casos. Sublinhe-se que, entre os católicos que se autotclassificam como não praticantes, esse traço de clivagem tem uma fraca representação (2,4% dos casos). Deve colocar-se a hipótese de que, tendo em conta que, neste caso, a identidade se exprime num distanciamento prático em relação à tradição religiosa a que se pertence, grande parte destes respondentes católicos não está em condições de reconhecer os próprios limites normativos da Igreja Católica. Importa sublinhar ainda que é entre os católicos que o indicador de individualização crente é mais saliente – «entende que pode ter a sua fé sem prática religiosa», 33,9% dos casos.

QUADRO 42
Razões para ser «não praticante» segundo classes de posição religiosa

		Crentes com religião					Total
		Católicos	Protestantes (inclui evangélicos)	Outros cristãos	Testemunhas de Jeová	Pertencentes a religiões não cristãs	
Falta de tempo	N 469	8	8	2	2		489
	% 35,3%	55,4%	36,8%	14,4%	42,0%		
Mau exemplo dos praticantes	N 171	2	0	0	0		173
	% 12,9%	12,8%	,0%	,0%	,0%		
Falta de saúde ou de condições físicas para se deslocar à igreja ou ao templo	N 74	0	0	0	0		74
	% 5,6%	,0%	,0%	,0%	,0%		
Falta de local de culto na zona de residência	N 20	0	7	0	3		30
	% 1,5%	,0%	33,8%	,0%	58,0%		
Acontecimento importante da vida pessoal (doença, sofrimento, alegrias...)	N 35	0	0	1	0		36
	% 2,6%	,0%	,0%	7,4%	,0%		
Não quer ir à igreja ou templo por causa do padre, pastor, ou responsável	N 94	0	2	0	0		95
	% 7,1%	,0%	7,3%	,0%	,0%		
Meio ambiente desfavorável à prática religiosa	N 52	1	0	0	0		53
	% 3,9%	5,4%	2,0%	,0%	,0%		
Tradição familiar e falta de educação religiosa	N 29	0	1	0	0		30
	% 2,2%	,0%	3,3%	,0%	,0%		
Entende que pode ter a sua fé sem prática religiosa	N 451	2	5	2	0		461
	% 33,9%	16,1%	25,5%	13,0%	,0%		
Situação irregular face às normas da sua Igreja ou comunidade religiosa	N 31	0	2	2	0		35
	% 2,4%	,0%	7,3%	17,1%	,0%		
Desleixo, descuido	N 301	0	11	6	0		318
	% 22,6%	,0%	53,9%	48,2%	,0%		
Outra	N 99	0	0	0	1		101
	% 7,4%	2,1%	,0%	,0%	29,8%		
Ns/Nr	N 62	1	0	2	0		65
	% 4,7%	8,2%	,0%	14,5%	,0%		
Total	N 1330	14	21	12	5		1382

A «prática» como indício de recomposição da pertença católica

Quando hoje um católico procura um círculo mais pequeno, dentro da comunidade crente de referência, para além da perceção de uma fé comum, procura algo que confirme o seu próprio trabalho de construção do sentido. Paradoxalmente, o reforço e a multiplicação de diferentes regimes de pertença dentro de uma comunidade de referência, sendo uma tradução da moderna individualização religiosa, traduz a vontade do sujeito crente se auto-implicar na economia de salvação que a instituição pretende servir e mostra também que esse individualismo não se verte numa completa privatização do religioso. Estes percursos de identificação procuram preencher os quadros de pertença com um suplemento de espiritualidade, expressa no terreno de uma enorme pluralidade, que torne mais «portátil» o «crer» recebido⁸⁰. O «nomadismo» religioso contemporâneo corresponde à vontade de celebrar a subjetividade e o acontecimento. Mas, porque o movimento só é possível dentro de um quadro mínimo de referências, assistimos também à procura de contextos comunitários onde seja possível o acolhimento das inquietações pessoais – enraizamento e movimento implicam-se paradoxalmente⁸¹. Assim, os rastros de moldagem pessoal de uma tradição religiosa não dizem respeito apenas a itinerários de afastamento ou desvinculação. Eles podem encontrar-se em itinerários e trajetórias que vão na direção de uma identificação religiosa mais nuclear. Quer se trate do núcleo de dá corpo às comunidades crentes quer estejam em causa as periferias, a prática, como signo de identidade, complexificou-se de forma assinalável.

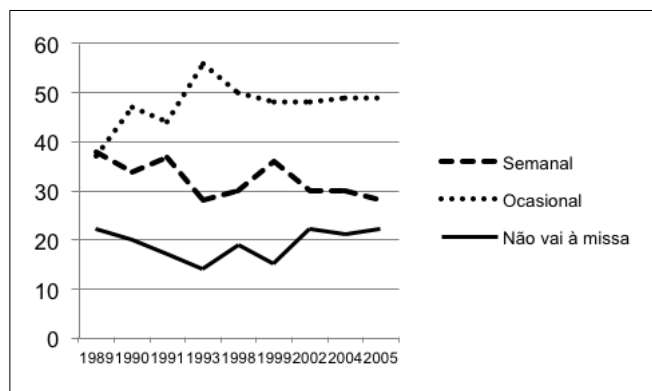
É, pois, necessário ter em conta que a «prática», mesmo a que se descreve segundos os contornos da objetividade institucional esperados (a presença na assembleia dominical), é atualmente afetada por comportamentos que, não sendo novos, têm uma escala diferente. Referimo-nos à característica da «irregularidade», que criou um terreno novo de estudo, entre as posições cristalizadas do «praticante» e do «não praticante». No seu estudo comparativo, o sociólogo espanhol Millán Arroyo Menéndez, a partir dos dados disponíveis nas redes internacionais de investigação, mos-

⁸⁰ Cf. Luigi BERZANO, «Il pluralismo cattolico delle spiritualità», *Religioni e Società* XXII: 57 (2007) 100-108.

⁸¹ Cf. Armand FRÉMONT, «Les territoires des hommes», *Project* 254 (1998) 33-38.

trou como a irregularidade da prática se tornou um fenómeno social de grande importância para o estudo da identidade católica em Portugal⁸² (*vide* Gráfico 6).

GRÁFICO 6
Evolução da presença na missa segundo dados por amostragem⁸³



O comportamento das curvas permite observar que a percentagem de população que não vai à missa se mantém relativamente estável. Por seu lado, a curva da prática semanal apresenta uma continuada erosão. A curva da prática ocasional tem um comportamento de tendência simétrica, quando comparada com a da prática semanal. Como sublinhou o sociólogo espanhol, a alteração fundamental, considerando em termos globais a população portuguesa, não é o aumento relativo dos que nunca vão à missa, mas sim o incremento do número dos que se definem no registo da prática ocasional. Esta categoria descreve irregularidades de recorte diverso, mas globalmente poderá sinalizar também esse processo de individualização do crer, já que a irregularidade é consequência de uma certa emancipação do indivíduo face à gestão institucional do religioso. Ir à missa irregularmente – segundo perfis diversos – significa moldar a prática às lógicas do indivíduo, mesmo se no quadro de uma religiosidade intrafamiliar. No entanto,

⁸² Cf. Millán ARROYO MENÉNDEZ, «Religiosidade e valores em Portugal: comparação com a Espanha e a Europa católica», *Análise Social* 42:184 (2007) 757-787.

⁸³ Cf. *ibid.* 762. Os dados reunidos têm proveniências diversas: para os anos 1990 e 1999 foram usadas as medições da EVS; para os anos de 2002 e 2004, as da ESS; para os restantes, foram usados os dados do Eurobarómetro.

se os mesmos dados forem observados por classes etárias, as conclusões serão diferentes. Concentrando a observação nas medições patentes no inquérito *ESS* de 2002, estratificados por gerações, verifica-se que os mais jovens apresentam um perfil diferente, dando corpo a um incremento mais acentuado da percentagem que não vai à missa. Arroyo Menéndez dá um particular destaque aos resultados desta análise:

«Aumenta o número de pessoas que nunca assistem à medida que a idade diminui, o que é indicativo de que, se é verdade que este grupo não aumentou, até agora, no conjunto da sociedade portuguesa, fá-lo-á certamente num curto ou médio prazo, nem que seja por uma questão demográfica (de sucessão geracional; falecem aqueles que mais assistem e ficam aqueles que menos o fazem, sem descartar que se desenvolvam grupos de comportamentos similares aos dos mais jovens). A dinâmica demográfica também explica que se observe esta tendência com maior suavidade noutros dados longitudinais. O aumento de não praticantes observa-se entre aqueles nascidos a partir de 1960. A proporção de ocasionais deixa de crescer para dar lugar a estes, o que implica um avanço qualitativo no que se refere ao afastamento da religiosidade eclesial, dado que estas pessoas (a maioria ainda se considera religiosa) apresentam perfis de religiosidade bastantes mais difusos do que os dos outros crentes»⁸⁴.

Este esforço de contextualização, permitirá perceber porque se optou, neste estudo, por uma caracterização a partir das frequências da prática cultural comunitária que, no campo católico, se condensa numa forma de presença na assembleia dominical. Esta é, certamente, a via mais convencional para a classificação da diferenciação católica. No entanto, se antes esta opção se deduzia do próprio poder estratégico das autoridades católicas, quanto à determinação da conformidade da posição religiosa, agora a «prática» revela-se um laboratório privilegiado para o mapeamento da recomposição individual da identidade católica. Usando o critério mais prevalente na sociologia do catolicismo, a observação das mudanças, longitudinal e comparativamente, fica mais facilitada.

⁸⁴ Cf. *ibid.* 764. Na interpretação deste dados, deve permanecer uma via aberta para a interpretação deste efeito geracional. Isto porque não sabemos se os posteriores percursos da vida adulta confirmarão este distanciamento, ou se levarão a recomposições identitárias que, num número significativo de casos, alterem a posição quanto à prática religiosa.

Quanto aos atos de culto, o inquérito permite uma aproximação, por duas vias: a participação nas igrejas ou templos e a assistência pela televisão ou rádio. A participação semanal em atos de culto nos templos descreve 23,4% da população inquirida. Mas, se somarmos a estes, os 14% que participa uma e duas vezes, e os 8,3% que participam mais do que uma vez por semana, podemos dizer que 45,7% dos inquiridos mantém uma relação de proximidade com os atos de culto. Este número percentual deve ser comparado, com a frequência relativa aos que respondem nunca, ou quase nunca, participar em atos de culto nos templos – 28,2% (*vide* Quadro 44).

QUADRO 44
Frequência de atos de culto

Com que frequência costuma participar ou assistir a atos de culto religiosos na igreja ou templo	N	%
Mais de uma vez por semana	317	8,3
Uma vez por semana	897	23,4
Uma/ duas vezes por mês	537	14,0
Várias vezes por ano	459	12,0
Uma/ duas vezes por ano	507	13,2
Nunca ou quase nunca	1080	28,2
Total	3797	99,0
Nr	40	1,0
Total	3837	100,0

A desagregação dos resultados por classes de posição religiosa mostra diferenças assinaláveis (*vide* Quadro 45). Também aqui os resultados sofrem os efeitos das diferenças quanto aos ritmos cultuais. Observe-se que o ritmo semanal apresenta resultados similares entre católicos e protestantes (incluindo evangélicos), sendo para os católicos o item com frequências mais elevadas. No caso dos protestantes, essa preponderância encontra-se no item «mais de uma vez por semana». Este perfil tem correspondência com o que se passa com a população inquirida que se identificou como pertencente às Testemunhas de Jeová. Em ambos os contextos de identificação religiosa, podemos encontrar ritmos cultuais e celebrativos que privilegiam o encontro comunitário para além do culto semanal. Importa também observar a percentagem dos que nunca ou quase nunca frequentam o culto. A população constituída pelos «outros cristãos» e pelos «pertencentes a outras religiões» é aquela que apresenta, nesse item, frequências mais elevadas –

esta é a população onde podemos encontrar os efeitos dos movimentos migratórios mais recentes, situação em que, como se observa noutras perguntas, os crentes têm dificuldades acrescidas para organizar as suas práticas comunitárias. Os protestantes e evangélicos são aqueles que apresentam frequências mais baixas neste item.

QUADRO 45
Frequência de atos de culto por classe de posição religiosa

Posições religiosas		Com que frequência costuma participar ou assistir a atos de culto religiosos na igreja ou templo?						Total
		Mais de uma vez por semana	Uma vez por semana	Uma/duas vezes por mês	Várias vezes por ano	Uma/duas vezes por ano	Nunca ou quase nunca	
Não crentes	N	0	1	1	9	47	309	367
	%	,0%	,3%	,3%	2,5%	12,8%	84,2%	100,0%
Crentes sem religião	N	1	3	5	13	34	121	177
	%	,6%	1,7%	2,8%	7,3%	19,2%	68,4%	100,0%
Católicos	N	250	841	508	428	415	576	3018
	%	8,3%	27,9%	16,8%	14,2%	13,8%	19,1%	100,0%
Protestantes (inclui evangélicos)	N	30	25	14	6	7	8	90
	%	33,3%	27,8%	15,6%	6,7%	7,8%	8,9%	100,0%
Outros cristãos	N	9	9	3	3	2	27	53
	%	17,0%	17,0%	5,7%	5,7%	3,8%	50,9%	100,0%
Testemunhas de Jeová	N	21	10	1	0	2	12	46
	%	45,7%	21,7%	2,2%	,0%	4,3%	26,1%	100,0%
Pertencentes a outras religiões	N	4	7	3	0	0	12	26
	%	15,4%	26,9%	11,5%	,0%	,0%	46,2%	100,0%
Total	N	315	896	535	459	507	1065	3777

Globalmente pode afirmar-se que os comportamentos relativos à assistência a atos de culto, transmitidos pela televisão, têm, comparativamente, frequências mais baixas: 18,8% diz assistir uma vez por semana, mas 55,4% responde «nunca ou quase nunca» (*vide* Quadro 46).

QUADRO 46
Assistência a atos de culto pela televisão

Com que frequência costuma participar ou assistir a atos de culto religiosos pela televisão?	N	%
Mais de uma vez por semana	107	2,8
Uma vez por semana	720	18,8
Uma/ duas vezes por mês	299	7,8
Várias vezes por ano	250	6,5
Uma/ duas vezes por ano	232	6,0
Nunca ou quase nunca	2125	55,4
Nr	104	2,7
Total	3837	100,0

A rádio é ainda um contexto de maior rarefação quando à assistência a atos de culto: 79,8% diz nunca, ou quase nunca, assistir (*vide* Quadro 47).

QUADRO 47
Assistência a atos de culto pela rádio

Com que frequência costuma participar ou assistir a atos de culto religiosos pela rádio?	N	%
Mais de uma vez por semana	161	4,2
Uma vez por semana	156	4,1
Uma/ duas vezes por mês	101	2,6
Várias vezes por ano	94	2,4
Uma/ duas vezes por ano	133	3,5
Nunca ou quase nunca	3063	79,8
Nr	129	3,4
Total	3837	100,0

Quando numa outra região do questionário se recolheu informação acerca do que os respondentes fizeram no fim de semana anterior à inquirição, a proposição «Foi à missa ou a um ato religioso» recolheu 14,8% dos casos (*vide* Quadro 48). Trata-se de um número significativamente inferior aos 23,4% que declararam participar no culto semanal. Mesmo tendo em conta que, no caso de várias minorias religiosas, a prática ritual comunitária possa não estar associada a um ritmo semanal, ao fim de semana, a diferença entre os números aponta para o facto de que a irregularidade, numa parte dos que se autorrepresentam como «observantes», se tornou um comportamento determinante – irregularidade que não se pode explicar pela

normatividade das instituições religiosas, antes reclama um olhar interpretativo acerca da plasticidade tática dos crentes⁸⁵.

QUADRO 48
 Frequências relativas às práticas de fim de semana

Quais destas coisas fez no último fim-de-semana?	Respostas		% de casos
	N	%	
Foi trabalhar	763	12,3%	19,9%
Passou o fim de semana fora	210	3,4%	5,5%
Deu um passeio	962	15,5%	25,1%
Foi a um espetáculo	78	1,3%	2,0%
Fez desporto	219	3,5%	5,7%
Foi a um centro comercial	229	3,7%	6,0%
Foi à missa ou a um acto religioso	567	9,2%	14,8%
Ficou em casa a tratar da casa	897	14,5%	23,4%
Recebeu ou fez visitas	378	6,1%	9,9%
Ficou em casa a descansar	1551	25,0%	40,4%
Teve aulas ou ficou a estudar	114	1,8%	3,0%
Foi a uma discoteca, a um bar	135	2,2%	3,5%
Ns/Nr	90	1,5%	2,3%
Total	6194	100,0%	161,4%

No presente, o fenómeno que deve convocar a atenção da análise social não será tanto o do abandono da prática ritual, mas antes o que descreve a remodelação das suas funções sociais. Como assinalava Habermas, numa das obras mais marcantes dos anos 80, as funções de integração social e de comunicação, antes preenchidas pela prática ritual, transitaram, na modernidade, para o agir comunicativo – expressão saliente da erosão da autoridade do sagrado, progressivamente substituída pela autoridade dos consensos constituídos numa dada época cultural. Na ótica de Habermas, o agir comunicativo libertou-se dos contextos normativos que se abrigavam sob o dossel sagrado. O desencantamento, na gramática weberiana (que é em parte a de Habermas), acontece nesse processo de pôr-em-linguagem (*Versprachlichung*) o consenso normativo antes garantido pelo rito⁸⁶. Este diagnóstico de Habermas teria uma escassa inteligibilidade se a teoria social não permanecesse aberta à possibilidade de deslocamentos quanto ao lugar

⁸⁵ Cf. Michel de CERTEAU, (1990) – *L’Invention du quotidien*: I. *Arts de faire*. [1980] Paris: Gallimard, 1990, XLVIs, 50-68; Albert PIETTE, *Le fait religieux: une théorie de la religion ordinaire*, Paris: Economica, 2003, 1-13.

⁸⁶ Jürgen HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handels* II, Frankfurt: Suhrkamp, 1981, 118.

da ritualidade religiosa na construção das identidades familiares, grupais, associativas e, mais ainda, no processo de auto-identificação.

Esferas de diferenciação católica

Para uma modelização dos «praticantes»

Como antes se observou, desde os anos 80 que os estudos por amostragem mostravam que o principal problema pastoral da Igreja católica não era o abandono da prática, mas o da sua recomposição em ritmos irregulares⁸⁷. No entanto, esta irregularidade tem sido indiferenciadamente aglutinada em categorias que não permitem ler a diversificação interna dos sentimentos e práticas de pertença. O modelo usado neste estudo estratificou os católicos a partir dos indicadores de frequência relativos à presença nas assembleias dominicais, considerando, ainda, a inscrição ou não em atividades de índole comunitária, grupal ou associativa – dir-se-ia que, neste domínio de investigação se privilegia a «religião visível»⁸⁸. As categorias usadas não procuram a inovação semântica. Privilegiam-se aquelas que têm já uma história firmada e estão próximas de um certo senso teórico distribuído entre os agentes no terreno católico.

Quando se procurou, neste estudo, estratificar as respostas dos católicos a partir da frequência da prática dominical, integração paroquial e pertença a movimentos eclesiais, percebeu-se que a principal informação a recolher pode dizer respeito ao sentimento de pertença à Igreja católica e menos a quantificação rigorosa de um ritmo de frequência da assembleia dominical – recorde-se que 34,6% se apresentam como praticantes sema-

⁸⁷ Cf. A. TEIXEIRA, «Entre a exigência e a ternura», 175-210.

⁸⁸ Parafraseia-se aqui um título de Roland J. CAMPICHE, *Le religion visible: pratiques et croyances en Suisse*, Lausanne: Presses Polytechniques et Universitaires Romandes, 2010. É possível supor, neste título, um particular diálogo com a perspectiva clássica de Thomas LUCKMANN, *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, New York: Macmillan, 1967. A noção de *invisible religion* é elaborada no quadro mais amplo de afirmação hegemónica do paradigma sociológico da secularização. Luckmann insere numa dupla trajetória os itinerários de secularização das sociedades ocidentais: por um lado, assistiu-se a uma institucionalização especializada da religião; por outro, o contexto pluralista favoreceu a constituição de sociedades em que o seu cosmos sagrado não depende de um modelo homogéneo regulado pela instituição religiosa especializada. É precisamente esse conjunto de significações últimas adaptadas ao desejo de auto-realização dos indivíduos e à sua mobilidade que o sintagma *invisible religion* pretende identificar (cf. *ibid.* 66-101)

nais (católicos nucleares) e que, segundo os números disponíveis, 49,1 dos católicos podem ser inseridos num conjunto partilhado em que o menor denominador comum se exprime na ida uma vez, por mês, à missa⁸⁹. Esta diversidade de comportamentos, quanto à presença na assembleia dominical, tem uma forte correlação com outros indicadores de pertença denominacional. Globalmente, esta diferenciação interna do campo católico traduz uma difícil articulação entre crer e pertencer. Refira-se que, com frequência, na investigação social, é assinalável a distância empírica entre o que se observa etnograficamente, ou por via de metodologias de recenseamento, e os resultados que se obtêm por amostragem, quanto à prática dominical católica. Isso tem sido observado em diversos contextos nacionais. Implica, necessariamente, que se persiga o que os respondentes pretendem representar nas questões relativas à regularidade da prática⁹⁰.

Tendo em conta o universo dos católicos, a pergunta relativa à frequência com que se vai à missa permitiu construir um retrato social dos comportamentos para além da categoria de praticante como autotransclassificação. O questionário, confirmando algumas das hipóteses antes enunciadas, permitiu detetar uma diversidade que não se deixa descrever pela simples disjunção praticante/não-praticante (*vide* Quadro 49).

Com vista a encontrar um modelo que desse conta da diversidade dos comportamentos, construiu-se um quadro categorial que visou descrever a «eclesiosfera» católica a partir de círculos de aproximação ou distanciamento face a um catolicismo nuclear – aquele em que crer e pertencer apresentam uma articulação social mais forte (*vide* Quadro 50).

⁸⁹ Esta aglomeração não tem grande pertinência no quadro de uma metodologia que visa compreender a diferenciação. No entanto, permite esboçar uma ideia acerca do conjunto de católicos que se autorrepresenta na partilha de um forte sentimento de pertença.

⁹⁰ Esta observação foi já objeto de indagação sociológica nos EUA. Em 1993, uma equipa de investigadores sublinhava a «contradiction between poll-based reports of Church participation and denominational reality»: C. Kirk HADAWAY – Penny Long MARLER – Mark CHAVES, «What the Polls Don't Show: A Closer Look at US Church Attendance», *American Sociological Review* 58:6 (1993) 307-322. A deteção deste problema pode exigir a elaboração de outros modelos de medição: Kirk HADAWAY-Penny Long MARLER-Mark CHAVES, «How Many Americans Attend Worship Each Week? An Alternative Approach to Measurement», *Journal for the Scientific Study of Religion* 44:3 (2005) 307-322. Estes desajustes, quanto às medições, foram estudados também na Suíça: Christophe MONNOT, «Mesurer la pratique religieuse: Différents mesures, différent taux? Analyse comparative à partir de la Suisse», *Archives de Sciences Sociales des Religions* 158 (2012) 137-156. No contexto nacional italiano, o mesmo problema se colocou: cf. Marco MARZANO, *Quel che resta dei cattolici: inchiesta sulla crisi della chiesa in Italia*, Milano: Feltrinelli, 2012, 25-86.

QUADRO 49
Frequências relativas à participação na missa

	Com que frequência costuma ir à missa?	N	%	% de casos
<i>Valida</i>	Nunca	308	8,0	10,3
	Raramente ou menos de 1 vez por ano	467	12,2	15,6
	1-2 vezes por ano	287	7,5	9,6
	3-6 vezes por ano	310	8,1	10,4
	7-11 vezes por ano	151	3,9	5,1
	1-2 vezes por mês	467	12,2	15,6
	Todos os Domingos e dias santos	884	23,1	29,5
	Mais de 1 vez por semana	118	3,1	4,0
	Total	2994	78,0	100,0
<i>Missing</i>	Ns/Nr	58	1,5	
	<i>System</i>	785	20,5	
	Total	843	22,0	
Total	3837	100,0		

QUADRO 50
Quadro categorial dos católicos segundo a prática

Católicos segundo a «prática»	Indicadores agregados, relativos à pergunta: «Com que frequência costuma ir à missa?»
Católico nominal	Nunca
Católico praticante ocasional	Raramente ou menos de uma vez por ano 1-2 vezes por ano
Católico praticante irregular	3-6 vezes por ano 7-11 vezes por ano
Católico praticante regular ⁹¹	1-2 vezes por mês
Católico observante	Todos os domingos e dias santos Mais de uma vez por semana
Católico militante	Os que à «prática observante» acrescentam a pertença a um movimento da Igreja Católica ou desenvolvem alguma atividade na paróquia

Observando os dados a partir deste quadro categorial, descobre-se uma enorme distribuição de comportamentos (*vide* Quadro 51). O grupo mais numeroso é constituído pelos praticantes ocasionais (25,2%), mas logo se-

⁹¹ Note-se que a categoria «regular» descreve aqui uma regularidade social, no quadro do que são os estilos de vida na sociedade portuguesa. Evidentemente, não se trata da «regra» da instituição. A categoria visa uma caracterização social das diferenças, não propõe ou promove qualquer remodelação nos critérios de conformidade institucional. Estamos perante mais um lugar de moldagem individual das formas de vinculação institucional.

guido dos observantes (23,6%). Note-se que o grupo percentualmente menos representativo é o dos nominais (10,3%). Entre os que mostram indícios de «prática», os militantes – que apresentam um perfil de inscrição mais vinculada na eclesiosfera católica – são os menos numerosos (11%). Se tomarmos como mínimo denominador comum, para a definição genérica do «católico praticante», a frequência de pelo menos uma vez por mês – opção presente em diversos contextos de investigação acerca da «prática» nas Igrejas cristãs –, obter-se-ia a taxa de 49,1%, no caso de termos como referência o universo dos que se declaram católicos nesta amostragem, e 38,4% em relação ao total da amostra. O número relativo dos católicos que dizem ir à missa, pelo menos todos os domingos e dias santos, apresenta-se, neste estudo, reforçado – 34,6%⁹². O objeto da pergunta não é totalmente coincidente, mas se observarmos os resultados da inquirição acerca das práticas de fim de semana, deparamo-nos com um número de outra ordem: 17,2% dos católicos afirma que no último fim de semana tinha ido à missa (ou a um ato religioso) – *vide* Quadro 52. O rasto deste desfasamento aponta para a necessidade de perceber o que verdadeiramente os respondentes pretendem dizer quando escolhem uma determinada frequência para a prática dominical. Os dados que aqui se coligem vão reforçar a hipótese de que a sua resposta corresponde mais a descrição de um sentimento de pertença, do que ao rigor de uma medição da prática dominical. Essa análise aponta para uma diminuição do poder regulador da instituição, mas sinaliza também a possibilidade de manutenção de graus diversos de vinculação, num espectro amplo de autonomia individual. Como se observará, grande parte dos quadros de dados, por tipo de católico, dão conta de uma certa homogeneidade de comportamentos por círculo de identificação, descrevendo um movimento de maior vinculação, desde o católico nominal ao católico militante.

⁹² No estudo, já referido, de M. Arroyo Menéndez, os valores elencados são sempre iguais ou superiores a 30%, até 38%, com a exceção dos anos 1993 e 2005, com o valor de 28% de praticantes semanais – cf. *supra* Gráfico 6.

QUADRO 51
Católicos segundo a prática

Católicos, segundo a prática	N	%
Católico nominal	308	10,3
Católico praticante ocasional	754	25,2
Católico praticante irregular	462	15,4
Católico praticante regular	434	14,5
Católico observante	708	23,6
Católico militante	329	11,0
Total	2994	100,0

QUADRO 52
Práticas de fim de semana por classes de posição religiosa

Atividades no fim de semana		Posições religiosas						
		Não crentes	Crentes sem religião	Católicos	Protestantes (inclui evangélicos)	Outros cristãos	Testemunhas de Jeová	Pertencentes a outras religiões
Foi trabalhar	N	74	53	575	19	17	12	8
	%	20,1%	30,2%	18,8%	20,7%	32,0%	25,3%	30,0%
Passou o fim de semana fora	N	41	5	146	9	6	1	0
	%	11,2%	3,0%	4,8%	10,1%	10,8%	2,4%	,0%
Deu um passeio	N	132	56	720	22	9	12	10
	%	35,9%	31,8%	23,6%	24,2%	16,8%	23,8%	39,0%
Foi a um espetáculo	N	25	4	43	0	0	3	1
	%	6,8%	2,3%	1,4%	,0%	,0%	5,2%	5,6%
Fez desporto	N	43	18	148	6	2	0	1
	%	11,7%	10,1%	4,8%	7,0%	4,6%	,0%	4,7%
Foi a um centro comercial	N	39	14	163	7	3	3	0
	%	10,6%	7,9%	5,3%	8,1%	5,2%	6,4%	,0%
Foi à missa ou a um ato religioso	N	4	3	524	21	7	7	0
	%	1,0%	1,4%	17,2%	23,6%	12,9%	15,2%	,0%
Ficou em casa a tratar da casa	N	62	43	750	18	12	6	2
	%	16,8%	24,5%	24,6%	20,1%	22,8%	11,7%	8,6%
Recebeu ou fez visitas	N	55	28	271	6	11	5	1
	%	14,9%	15,7%	8,9%	6,9%	20,8%	10,1%	5,6%
Ficou em casa a descansar	N	127	62	1269	31	21	16	13
	%	34,6%	35,2%	41,6%	33,9%	39,3%	32,8%	49,2%
Teve aulas ou ficou a estudar	N	29	5	74	2	3	0	1
	%	7,8%	3,0%	2,4%	1,9%	4,9%	,0%	5,5%
Foi a uma discoteca, a um bar	N	44	14	67	3	3	0	1
	%	11,9%	7,8%	2,2%	2,8%	6,3%	,0%	5,6%
Ns/Nr	N	5	7	71	4	1	0	0
	%	1,3%	4,2%	2,3%	4,3%	2,6%	,0%	1,2%
Total	N	367	177	3052	90	53	49	26

O estudo dos dados permite-nos perceber algumas hipóteses acerca das correlações entre a assistência a atos de culto na televisão e os perfis de identificação católica (*vide* Quadro 53). Observe-se que 12,8% dos católicos nominais diz assistir a atos desta natureza, na televisão, uma vez por semana; entre os ocasionais a percentagem sobe para 16,9%. A taxa mais elevada encontra-se entre os católicos praticantes regulares, que têm uma relação tendencialmente mensal com a assembleia dominical. Noutro tipo de investigação, mais intensiva, será interessante perceber que significado é atribuído, por estes, a este contacto com o ritual católico através da televisão. É possível constatar que para um número significativo de católicos observantes e militantes a experiência televisiva e a presença na missa dominical se tendem a acumular. Tendo em conta os problemas de mobilidade que os podem afetar permanente ou ocasionalmente, pode supor-se que em alguns casos a emissão televisiva possa substituir a deslocação semanal ao local de culto.

QUADRO 53

Frequência da assistência a atos de culto na televisão por categoria de católicos

Católicos, segundo a prática		Com que frequência costuma participar ou assistir a atos de culto religiosos pela televisão?						Total
		Mais de uma vez por semana	Uma vez por semana	Uma/duas vezes por mês	Várias vezes por ano	Uma/duas vezes por ano	Nunca ou quase nunca	
Católico nominal	N	6	38	12	9	15	218	298
	%	2,0%	12,8%	4,0%	3,0%	5,0%	73,2%	100,0%
Católico praticante ocasional	N	14	124	58	49	53	435	733
	%	1,9%	16,9%	7,9%	6,7%	7,2%	59,3%	100,0%
Católico praticante irregular	N	13	121	33	53	35	201	456
	%	2,9%	26,5%	7,2%	11,6%	7,7%	44,1%	100,0%
Católico praticante regular	N	12	129	54	34	30	155	414
	%	2,9%	31,2%	13,0%	8,2%	7,2%	37,4%	100,0%
Católico observante	N	36	195	82	59	51	273	696
	%	5,2%	28,0%	11,8%	8,5%	7,3%	39,2%	100,0%
Católico militante	N	16	81	36	22	17	146	318
	%	5,0%	25,5%	11,3%	6,9%	5,3%	45,9%	100,0%
Total	N	97	688	275	226	201	1428	2915

A comunhão e a confissão, com significados diferentes, têm sido um laboratório de análise das transformações que descrevem o comportamento ritual dos católicos – estes comportamentos podem ser integrados na constelação de práticas que descrevem a prática (*vide* Quadros 54 e 55). Neste domínio, interessa observar as três classes de praticantes que mais se aproximam de um nível de integração em que estas práticas podem ter relevância. Parece claro que uma parte importante dos que estão presentes na missa dominical, tendencialmente uma vez por mês, são não comungantes – 39% afirma nunca comungar (esta atitude pode corresponder a uma consequência que se retira do facto de não se manter uma prática observante, ou ser apenas mais um indicador característico de um primeiro nível de distanciamento em relação à regulação institucional das práticas).

Entre os observantes e os militantes temos, neste domínio, diferenças importantes: 18% dos observantes e 7,6% dos militantes nunca comungam; a comunhão em todos os domingos e dias santos atinge, respetivamente, os 37,3% e os 59,8%. O distanciamento da prática da «confissão» é mais acentuado, afetando principalmente o conjunto dos praticantes regulares e dos observantes. Se observarmos o quadro, é entre os militantes que a «confissão», pelo menos anual, tem uma maior expressão – 38,5% confessam-se uma a duas vezes por ano.

A estabilidade de inscrição num lugar tem proporções diferentes se estratificarmos esta população a partir das quatro classes de praticantes que frequentam mais as assembleias dominicais⁹³ (*vide* Quadro 56). É entre os irregulares que encontramos também uma maior variabilidade quanto à prática do território; mas também entre os regulares encontramos um importante rasto de mobilidade (31,3% dos casos). Esta evidência permitirá perseguir a hipótese de que a regularidade de uma prática mensal se exprime no quadro de uma certa desterritorialização (ou descomunitarização) da identidade crente e se articula com outras práticas de mobilidade. Entre os observantes e os militantes os sinais de itinerância e mobilidade, quanto à frequência das assembleias dominicais, são menos relevantes. Se excluirmos os nominais e os ocasionais, a percentagem de casos, relativos à participação ha-

⁹³ Observe-se que alguns respondentes não conservam uma coerência total nas respostas acerca da prática, uma vez que até entre praticantes regulares temos respondentes que assinalam a resposta «não vai à missa». Trata-se, no entanto, de valores residuais.

bitual num local de culto fora da paróquia de residência, diminui entre os irregulares e os militantes. O rasto de uma maior comunitarização das práticas tende, assim, a valorizar os dinamismos de proximidade.

QUADRO 54
 Frequência da comunhão segundo os diferentes modos de identificação católica

Católicos segundo a prática		Com que frequência costuma comungar?								Total
		Nunca	Raramente ou menos de 1 vez por ano	1-2 vezes por ano	3-6 vezes por ano	7-11 vezes por ano	1-2 vezes por mês	Todos os Domingos e dias santos	Mais de 1 vez por semana	
Católico nominal	N	295	9	0	0	0	0	1	0	305
	%	96,7%	3,0%	,0%	,0%	,0%	,0%	,3%	,0%	100,0%
Católico praticante ocasional	N	441	242	50	5	2	1	3	2	746
	%	59,1%	32,4%	6,7%	,7%	,3%	,1%	,4%	,3%	100,0%
Católico praticante irregular	N	221	122	22	61	34	1	1	0	462
	%	47,8%	26,4%	4,8%	13,2%	7,4%	,2%	,2%	,0%	100,0%
Católico praticante regular	N	168	119	19	13	12	98	2	0	431
	%	39,0%	27,6%	4,4%	3,0%	2,8%	22,7%	,5%	,0%	100,0%
Católico observante	N	132	124	61	30	10	54	261	27	699
	%	18,9%	17,7%	8,7%	4,3%	1,4%	7,7%	37,3%	3,9%	100,0%
Católico militante	N	25	20	13	10	4	31	196	29	328
	%	7,6%	6,1%	4,0%	3,0%	1,2%	9,5%	59,8%	8,8%	100,0%
Total	N	1282	636	165	119	62	185	464	58	2971
	%	43,2%	21,4%	5,6%	4,0%	2,1%	6,2%	15,6%	2,0%	100,0%

QUADRO 55

Frequência da confissão segundo os diferentes modos de identificação católica

Católicos segundo a prática		Com que frequência costuma confessar-se?							Total
		Nunca	Raramente ou menos de 1 vez por ano	1-2 vezes por ano	3-6 vezes por ano	7-11 vezes por ano	1 vez por mês	Mais que 1 vez por mês	
Católico nominal	N	294	11	0	0	1	0	0	306
	%	96,1%	3,6%	,0%	,0%	,3%	,0%	,0%	100,0%
Católico praticante ocasional	N	505	210	25	4	0	3	0	747
	%	67,6%	28,1%	3,3%	,5%	,0%	,4%	,0%	100,0%
Católico praticante irregular	N	265	127	37	26	4	0	2	461
	%	57,5%	27,5%	8,0%	5,6%	,9%	,0%	,4%	100,0%
Católico praticante regular	N	202	137	66	8	6	8	5	432
	%	46,8%	31,7%	15,3%	1,9%	1,4%	1,9%	1,2%	100,0%
Católico observante	N	142	202	215	61	17	34	30	701
	%	20,3%	28,8%	30,7%	8,7%	2,4%	4,9%	4,3%	100,0%
Católico militante	N	40	58	125	56	11	27	8	325
	%	12,3%	17,8%	38,5%	17,2%	3,4%	8,3%	2,5%	100,0%
Total	N	1448	745	468	155	39	72	45	2972
	%	48,7%	25,1%	15,7%	5,2%	1,3%	2,4%	1,5%	100,0%

QUADRO 56

Local mais frequente de participação na missa segundo categorias de católicos

Local mais frequente de participação na missa		Católicos segundo a prática					
		Católico Nominal	Católico praticante ocasional	Católico praticante irregular	Católico praticante regular	Católico observante	Católico militante
A igreja paroquial da residência	N	46	441	320	350	603	286
	%	14,8%	58,5%	69,3%	80,7%	85,2%	87,0%
Uma capela ou centro de culto da paróquia da residência	N	2	18	11	19	23	17
	%	,8%	2,4%	2,3%	4,4%	3,3%	5,3%
Uma igreja ou capela doutra paróquia	N	8	82	70	61	73	28
	%	2,5%	10,8%	15,3%	14,1%	10,3%	8,7%
Uma igreja ou capela numa Congregação ou Instituto religioso	N	3	5	6	1	2	2
	%	,8%	,7%	1,3%	,3%	,2%	,7%
Outro local	N	15	95	42	15	17	5
	%	5,0%	12,6%	9,0%	3,4%	2,4%	1,4%
Ns/Nr	N	234	124	24	5	12	1
	%	76,1%	16,4%	5,3%	1,1%	1,7%	,2%
Total	N	308	754	462	434	708	329

As razões preponderantes, que presidem à «escolha» do local de participação na Missa dominical, são de ordem pragmática (*vide* Quadro 57). Em primeiro lugar, por estar mais perto da residência principal (61,4% dos casos, tendo como universo a população católica). O mesmo perfil se descobre na resposta «tem o horário que lhe convém mais» (11,7%). Sublinhe-se a relevância da percentagem de casos que responderam «gosta mais da celebração aí feita» (12,4%) e a impertinência do sentimento de obrigação (1,2%). Podemos distribuir as motivações por dois grandes eixos: um conjunto constituído pelos tópicos do pragmatismo e da obrigação e por outro que compreende as razões de natureza eletiva ou podem exprimir uma lógica de convicção (a observação por classes de católicos segundo a prática, não produz, neste caso, informação relevante para além do que se conclui dos dados gerais).

QUADRO 57
Motivos para escolha do local de culto

Quais as principais razões por que vai à Missa dominical nesse(s) lugar(es) de culto?	Respostas		% de casos
	N	%	
Está mais perto da residência principal	1955	44,4%	64,1%
Está mais perto da residência secundária, de fim-de-semana	47	1,1%	1,5%
Tem o horário que lhe convém mais	359	8,1%	11,7%
Tem a localização e/ou o horário mais compatível com a sua ocupação habitual do fim de semana	159	3,6%	5,2%
Gosta mais da celebração que aí é feita	379	8,6%	12,4%
Gosta mais do Presidente da Celebração	165	3,7%	5,4%
Encontra outras pessoas amigas ou de grupos de que faz parte	210	4,8%	6,9%
O templo ou sala tem boas condições de ambiente, ou mais bonito ou agradável	60	1,4%	2,0%
Por razões sentimentais ou de hábito	302	6,9%	9,9%
Por devoção especial	80	1,8%	2,6%
Porque acha que é aí que tem a obrigação de ir	37	,8%	1,2%
Porque considera que essa é a sua comunidade cristã	131	3,0%	4,3%
Outra razão	49	1,1%	1,6%
Ns/Nr	472	10,7%	15,5%
Total	4404	100,0%	144,3%

A inscrição territorial da eclesiosfera católica

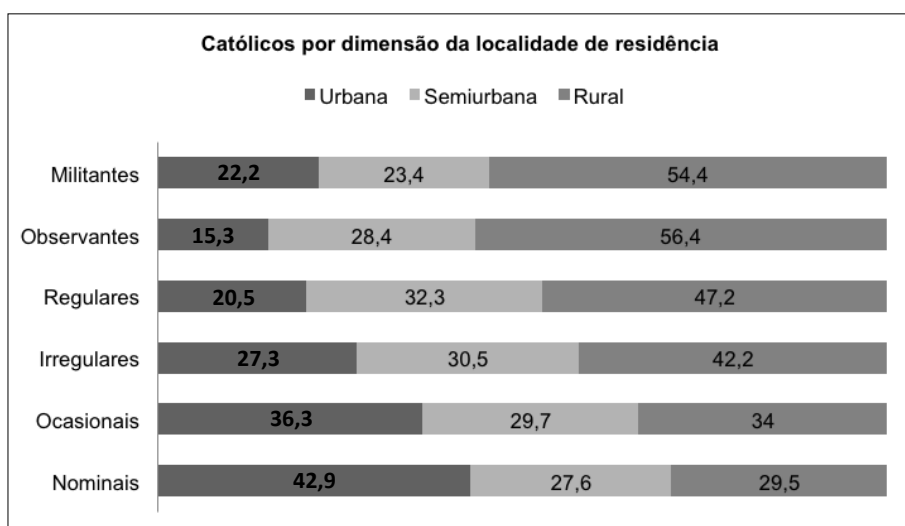
A sociografia do catolicismo português tem mostrado diferenças assinaláveis quanto à distribuição geográfica da prática católica (*vide* Quadro 58). O presente instrumento de inquirição foi, também sensível a esta diferenciação. Observe-se a distribuição da tipologia de católicos, segundo a prática, por regiões (NUTS II). Se colocarmos os dados num quadro sinóptico, verificamos que há uma grande homogeneidade no Norte, no Centro e na Madeira – os Açores permanecem como a região onde o catolicismo se apresenta mais compacto. Lisboa e Vale do Tejo distingue-se por um aumento da proporção dos nominais e ocasionais, maior, em termos relativos, do que no Alentejo. Esta tendência agrava-se no Algarve, região onde encontramos a menor proporção do conjunto formado pelos regulares, observantes e militantes. Importa sublinhar que, se não incluirmos os Açores, a proporção dos militantes, nas outras seis regiões, varia entre os 12,2% e os 9%, uma variação pequena quando comparada com a que afeta as outras classes de católicos segundo a prática. Importa pois sublinhar que a proporção de católicos mais ativos em cada subconjunto regional é muito semelhante. De forma correlativa pode dizer-se que é a composição dos círculos católicos periféricos que contribui, de forma mais assinalável, para diversificação regional.

QUADRO 58
Católicos segundo a prática por regiões (NUTS II)

Católicos, segundo a prática		Regiões (NUTS II, continente)							Total
		Açores	Madeira	Norte	Centro	Lisboa e Vale do Tejo	Alentejo	Algarve	
Católico nominal	%	3,9	7,8	8,9%	6,9%	13,3%	11,9%	20,0%	10,3%
Católico praticante ocasional	%	21,7	28,9	22,2%	19,8%	32,0%	27,8%	36,0%	25,2%
Católico praticante irregular	%	18	16,9	12,9%	17,1%	17,7%	16,6%	18,0%	15,4%
Católico praticante regular	%	11,4	9,4	14,8%	16,7%	12,9%	15,9%	7,0%	14,5%
Católico observante	%	27,6	24,7	29,0%	28,0%	15,1%	17,9%	10,0%	23,7%
Católico militante	%	17,4	12,2	12,2%	11,5%	9,0%	9,9%	9,0%	11,0%

A repartição demográfica, a partir da dimensão das localidades, permite-nos encontrar outro ângulo de caracterização dos católicos segundo a prática (*vide* Gráfico 7). Tomem-se as três tipologias demográficas mais genéricas: localidades urbanas, ruais e semiurbanas. O católico nominal é predominantemente urbano (42,9%); o ocasional apresenta uma grande distribuição pelos três tipos; o irregular é sobretudo rural (42,2%) e semiurbano (30,5%); tendência que se repete no regular (respetivamente, 47,2%, 32,3%); os observantes e militantes são predominantemente residentes rurais (respetivamente 56,4% e 54,4%). Assinale-se ainda que globalmente há uma correlação positiva entre a inscrição recente no local de habitação e o distanciamento de qualquer prática que objetive a pertença católica. O mesmo é dizer que entre a população católica que tem uma inscrição mais estável e durável no território, há uma maior disponibilidade para exprimir a identidade crente na objetividade de alguma prática. A observação do quadro seguinte permite constatar que os militantes constituem a única categoria de católicos em que esta variável produz uma rigorosa regularidade – a percentagem aumenta à medida que aumenta o tempo de inscrição no atual domicílio. O comportamento é similar entre os observantes – (*vide* Quadro 59).

GRÁFICO 7
Distribuição das categorias de católicos segundo a dimensão da localidade



QUADRO 59
Tempo de residência dos católicos por categorias

Católicos, segundo a prática		Há quanto tempo está a viver no local onde reside atualmente?				Total
		Viveu sempre aqui	Vive aqui há mais de 10 anos	Há 2 a 10 anos	Há menos de 2 anos	
Católico nominal	N	95	113	71	27	306
	%	31,0%	36,9%	23,2%	8,8%	100,0%
Católico praticante ocasional	N	198	343	137	56	734
	%	27,0%	46,7%	18,7%	7,6%	100,0%
Católico praticante irregular	N	126	215	94	26	461
	%	27,3%	46,6%	20,4%	5,6%	100,0%
Católico praticante regular	N	148	185	71	28	432
	%	34,3%	42,8%	16,4%	6,5%	100,0%
Católico observante	N	278	291	100	26	695
	%	40,0%	41,9%	14,4%	3,7%	100,0%
Católico militante	N	145	121	46	12	324
	%	44,8%	37,3%	14,2%	3,7%	100,0%
Total	N	990	1268	519	175	2952

Identidade e pertença na eclesiosfera católica

As formas integração de recorte grupal e associativo, bem como as pertenças a «movimentos eclesiais» ou «novas comunidades» apresentam frequências muito baixas, confirmando tratar-se de um modo de pertença católica minoritário – mesmo se em torno destes polos de comunitarização cristã possam circular outros crentes, com modos diferentes de integração. Entre as frequências mais salientes encontram-se conjuntos menos formalizados como «grupos juvenis paroquiais» (em 1,2% dos casos), «grupos de oração» (0,9%), «grupos bíblicos» (0,4%), mas também formas de associação mais estruturadas como é o caso do Corpo Nacional de Escutas (0,5%), Cursilhos de Cristandade (0,4%), Sociedade de S. Vicente de Paulo (0,3%), Legião de Maria (0,3%)⁹⁴. No domínio das Novas Comuni-

⁹⁴ Observe-se que uma parte dos respondentes com este tipo de integração eclesial escolheu em «outro(s)» Grupo Coral/Coro. Esta possibilidade de resposta apresentava-se disponível na pergunta seguinte, acerca das atividades desenvolvidas. Tendo em conta a grandeza das frequências com que nos deparamos nestas duas perguntas, o facto de 0,5% ter referido este modo de integração poderá indicar que, no quadro desta atividade, se pode estabelecer um modo vinculado de pertença, de forte inscrição identitária.

dades, a frequência mais saliente pertence à Comunidade Neocatecumenal (0,2%) – similar à de um movimento de natureza diferente, como o Movimento da Mensagem de Fátima (*vide* Quadro 60).

QUADRO 60
Pertença católica a grupos e movimentos

Pertence, neste momento, a algum grupo ou movimento da Igreja Católica?	Respostas		% de casos
	N	%	
Grupo juvenil paroquial	37	1,2%	1,2%
Grupo bíblico	14	,4%	,5%
Corpo Nacional de Escutas	15	,5%	,5%
Convívios fraternos	8	,3%	,3%
Equipas de Nossa Senhora	6	,2%	,2%
Apostolado da Oração	8	,3%	,3%
Renovamento Carismático	4	,1%	,1%
Movimento da Mensagem de Fátima	7	,2%	,2%
Comunhão e Libertação	1	,0%	,0%
Grupo ou movimento ligado a Instituto de Vida Religiosa/ Ordem Religiosa	8	,2%	,2%
Grupo de oração	27	,9%	,9%
Cáritas paroquial	5	,2%	,2%
Sociedade de S. Vicente de Paulo	10	,3%	,3%
Legião de Maria	10	,3%	,3%
Cursilhos de Cristandade	11	,4%	,4%
Comunidade Neocatecumenal	7	,2%	,2%
Opus Dei	1	,0%	,0%
Outro(s)	75	2,4%	2,5%
Nenhum	2843	91,8%	93,1%
Total	3097	100,0%	101,5%

O mesmo perfil minoritário afeta este perfil de identificação católica: os que fazem alguma atividade na paróquia (*vide* Quadro 61). Este conjunto é particularmente importante, no funcionamento, da instituição paroquial, uma vez que nele se concentram boa parte das operações que permitem ao habitat institucional católico a manutenção dos outros círculos de identificação. O exercício de alguma função na liturgia católica e na catequese estão entre os domínios de ação mais representados (concentramo-nos aqui nas atividades que se desenvolvem na paróquia de residência, já que aí se encontra a grande maioria dos casos).

QUADRO 61
Atividades realizadas na paróquia

Quais das seguintes atividades faz, atualmente na sua paróquia de residência?	Respostas		% de casos
	N	%	
Paróquia de residência: Ministro extraordinário da Comunhão	22	,7%	,7%
Paróquia de residência: Animador litúrgico	18	,6%	,6%
Paróquia de residência: Leitor	92	2,9%	3,0%
Paróquia de residência: Membro do coro	88	2,8%	2,9%
Paróquia de residência: Catequista	61	1,9%	2,0%
Paróquia de residência: Acolhimento	9	,3%	,3%
Paróquia de residência: Visitador de doentes e pessoas sós	16	,5%	,5%
Paróquia de residência: Colaborador de actividades sócio-caritativas	14	,4%	,4%
Paróquia de residência: Membro do Conselho Pastoral	13	,4%	,4%
Paróquia de residência: Membro do Conselho Económico ou Comissão Fabriqueira	4	,1%	,1%
Paróquia de residência: Membro da Comissão de Festas	10	,3%	,3%
Paróquia de residência: Formadores para Baptismo (CPB) e Matrimónio (CPM)	5	,2%	,2%
Paróquia de residência: Zelador(a)	22	,7%	,7%
Paróquia de residência: Outra	48	1,5%	1,6%
Paróquia de residência: Nenhuma	2757	86,8%	90,3%
Total	3178	100,0%	104,1%

O perfil atual dos católicos segundo a prática mostra uma forte presença dos processos de transmissão familiar. Pediu-se que classificassem, sob o ponto de vista crente, o pai e a mãe, quando os respondentes tinham 10 anos de idade. No caso do pai, aos graus de prática e comprometimento comunitário mais elevados correspondem, com larga preponderância, figuras descritas como «católicos praticantes» – é entre os católicos observantes que esta predominância é maior. *A contrario*, observe-se que é entre os católicos nominais que encontramos a maior percentagem de figuras paternas classificadas como «católicos não praticantes». Estas tendências mantêm-se, acentuando-se, quando se pediu aos respondentes que classificassem sob o ponto de vista crente a mãe. Ascendentes de outras denominações religiosas, não crentes ou sem religião, são situações residuais, nesta amostra (*vide* Quadros 62 e 63).

QUADRO 62
Posição religiosa do pai quando o respondente tinha 10 anos

Posição religiosa do pai quando inquirido tinha 10 anos		Católicos, segundo a prática						Total
		Católico Nominal	Católico praticante ocasional	Católico praticante irregular	Católico praticante regular	Católico observante	Católico militante	
Católico praticante	N	146	419	324	318	597	259	2063
	%	51,6%	58,4%	73,1%	76,6%	87,4%	81,2%	72,1%
Católico não praticante	N	133	274	115	89	79	52	742
	%	47,0%	38,2%	26,0%	21,4%	11,6%	16,3%	25,9%
Ortodoxo	N	0	0	0	0	1	0	1
	%	,0%	,0%	,0%	,0%	,1%	,0%	,0
Testemunha de Jeová	N	0	3	0	0	1	0	4
	%	,0%	,4%	,0%	,0%	,1%	,0%	,1%
Religião não cristã	N	0	1	0	0	0	0	1
	%	,0%	,1%	,0%	,0%	,0%	,0%	,0%
Crente sem religião	N	1	4	0	0	0	0	5
	%	,4%	,6%	,0%	,0%	,0%	,0%	,2%
Indiferente	N	2	9	1	4	3	2	21
	%	,7%	1,3%	,2%	1,0%	,4%	,6%	,7%
Ateu ou agnóstico	N	1	8	3	4	2	6	24
	%	,4%	1,1%	,7%	1,0%	,3%	1,9%	,8%
Total	N	283	718	443	415	683	319	2861

A diferenciação entre católicos nucleares (observantes e militantes) e periféricos exprime correlações similares às antes observadas, no que concerne à transmissão religiosa. Se observarmos os quadros com os resultados das perguntas acerca do batismo dos filhos e acerca dos itinerários da sua educação religiosa, pode ler-se a tendência para um incremento da percentagem de casos à medida que nos aproximamos dos católicos mais nucleares (*vide* Quadro 64). Em relação à decisão de batizar os filhos em bebés, temos frequências elevadas mesmo entre os católicos nominais (78,4% dos casos). A maior percentagem de casos encontra-se entre os observantes (95,5%). Tenha-se em conta que, por razões certamente diferentes, entre os praticantes regulares e os católicos militantes, há uma minoria que realiza o batismo dos filhos um pouco mais tarde. O envolvimento ativo e pessoal na instrução cristã apresenta, globalmente, a mesma tendência, só em

QUADRO 63
Posição religiosa da mãe quando o respondente tinha 10 anos

Posição religiosa da mãe quando inquirido tinha 10 anos		Católicos, segundo a prática						Total
		Católico Nominal	Católico praticante ocasional	Católico praticante irregular	Católico praticante regular	Católico observante	Católico militante	
Católico praticante	N	196	507	358	359	642	281	2343
	%	65,8%	69,2%	79,0%	84,3%	93,2%	87,3%	80,2%
Católico não praticante	N	101	215	95	64	44	38	557
	%	33,9%	29,3%	21,0%	15,0%	6,4%	11,8%	19,1%
Protestante (incluindo Evangélicos)	N	0	0	0	1	0	1	2
	%	,0%	,0%	,0%	,2%	,0%	,3%	,1%
Testemunha de Jeová	N	0	3	0	0	1	0	4
	%	,0%	,4%	,0%	,0%	,1%	,0%	,1%
Igreja Maná	N	0	1	0	0	0	0	1
	%	,0%	,1%	,0%	,0%	,0%	,0%	,0%
Crente sem religião	N	1	2	0	1	1	0	5
	%	,3%	,3%	,0%	,2%	,1%	,0%	,2%
Indiferente	N	0	3	0	0	0	2	5
	%	,0%	,4%	,0%	,0%	,0%	,6%	,2%
Ateu ou agnóstico	N	0	2	0	1	1	0	4
	%	,0%	,3%	,0%	,2%	,1%	,0%	,1%
Total	N	298	733	453	426	689	322	2921
	%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%

19,8% dos casos, entre os nominais, contra os 48,9% de casos entre os militantes. No entanto, os respondentes católicos confiam tal missão, com preponderância, ao dispositivo catequético. Assinale-se, ainda, que a proporção dos que confiaram também à escola a educação religiosa, entre os nominais e os militantes, é similar (respetivamente, 15,8% e 16,4 dos casos) – também, aqui, certamente com motivações diferentes⁹⁵.

Quanto à instrução religiosa dos filhos, há um contraste assinalável entre os católicos nucleares (observantes e militantes) e os outros tipos de

⁹⁵ Apesar de não existirem estudos suficientes sofre este fenómeno, a experiência do autor deste ensaio no acompanhamento da formação científica dos docentes de Educação Moral e Religiosa Católica, no sistema escolar público, aponta para o facto de que a população escolar, que faz esta opção, pertence preponderantemente ao círculo de identidade constituído pelos católicos nominais – embora esta verificação possa ter contornos diferentes segundo as regiões do país.

QUADRO 64
Os católicos e o batismo dos filhos

Batismo dos filhos		Católicos, segundo a prática						Total
		Católico Nominal	Católico praticante ocasional	Católico praticante irregular	Católico praticante regular	Católico observante	Católico militante	
Ainda bebés	N	157	427	311	297	561	205	1959
	%	78,4%	82,3%	90,5%	87,3%	95,5%	92,3%	
Quando crianças	N	13	43	19	31	22	13	141
	%	6,4%	8,3%	5,5%	9,1%	3,8%	5,7%	
Quando jovens	N	1	4	1	1	3	1	12
	%	,6%	,7%	,2%	,4%	,6%	,6%	
Quando adultos	N	0	1	1	1	0	1	4
	%	,0%	,3%	,3%	,2%	,1%	,3%	
Alguns não estão batizados	N	5	12	1	5	3	0	26
	%	2,5%	2,3%	,3%	1,5%	,5%	,2%	
Nenhum foi batizado	N	27	48	14	18	4	4	116
	%	13,8%	9,3%	4,1%	5,2%	,7%	2,0%	
Total	N	200	519	344	340	588	223	2213

identificação religiosa (*vide* Quadro 65). Isso é particularmente visível na observação do peso relativo das respostas afirmativas ao item «sim, dada por si». O envolvimento ativo e pessoal na instrução cristã apresenta surge só 19,8% dos casos, entre os nominais, contra os 48,9% de casos entre os militantes. A instrução religiosa no contexto dos dispositivos institucionais tem uma elevada representação. Mesmo entre os nominais, a decisão de colocar os filhos na catequese envolve 57,4% dos casos – como seria de esperar, é também, neste subconjunto que encontramos uma representação maior daqueles que não tomaram qualquer iniciativa para a instrução religiosa dos filhos. Assinale-se, ainda, que a proporção dos que confiaram também à escola a educação religiosa, entre os nominais e os militantes, é similar (respetivamente, 15,8% e 16,4 dos casos) – também, aqui, certamente com motivações diferentes⁹⁶.

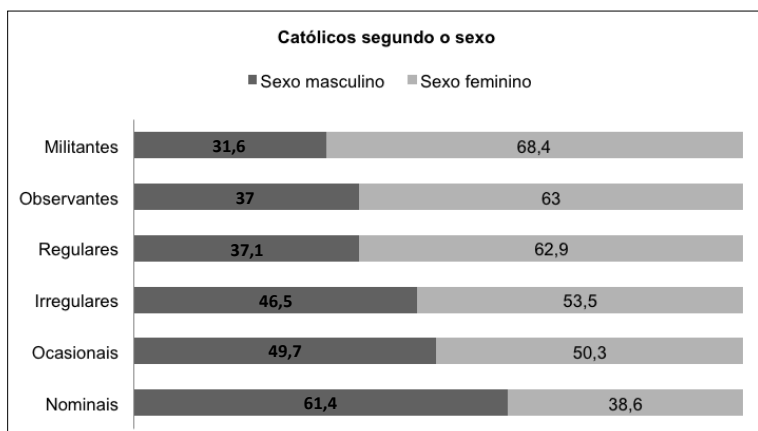
⁹⁶ Apesar de não existirem estudos suficientes sobre este fenómeno, a minha experiência de acompanhamento dos docentes de EMRC no sistema escolar público, aponta para o facto de que a população escolar que é envolvida no ensino religioso escolar pertence preponderantemente a este círculo de identidade constituído pelos católicos nominais.

QUADRO 65
A instrução religiosa dos filhos dos católicos

Batismo dos filhos		Católicos, segundo a prática						Total
		Católico Nominal	Católico praticante ocasional	Católico praticante irregular	Católico praticante regular	Católico observante	Católico militante	
Não	N	51	109	48	32	14	4	256
	%	26,8%	21,0%	13,9%	9,4%	2,3%	1,6%	
Sim, dada por si	N	38	135	103	100	242	108	726
	%	19,8%	26,1%	29,9%	29,8%	41,2%	48,9%	
Sim, dada pelos avós e outros familiares	N	18	57	43	53	121	47	339
	%	9,6%	11,0%	12,5%	15,8%	20,6%	21,2%	
Sim, na catequese	N	109	336	235	270	529	196	1676
	%	57,4%	65,1%	68,4%	80,6%	90,1%	88,5%	
Sim, na escola	N	30	57	46	38	66	36	274
	%	15,8%	11,0%	13,4%	11,3%	11,3%	16,4%	
Total	N	190	517	343	335	587	222	2195

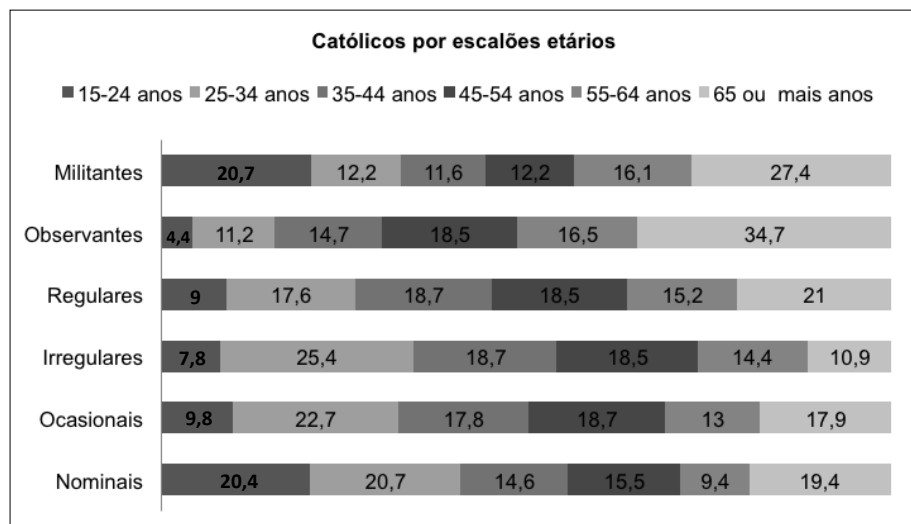
As diferentes modalidades de identificação católica apresentam uma curva de feminização que se pronuncia na direção dos católicos nucleares (*vide* Gráfico 8). Os observantes e os regulares têm uma composição muito semelhante. Os irregulares e ocasionais apresentam-se como os subconjuntos com a menor discrepância sexual. Os nominais constituem a população católica mais masculinizada.

GRÁFICO 8
Distribuição das categorias de católicos por diferença sexual



A distribuição de cada um dos subconjuntos de católicos por escalões etários permite tirar algumas conclusões acerca do peso relativo de cada idade, segundo os tipos de identificação católica⁹⁷. Os escalões etários apresentam uma grande distribuição (*vide* Gráfico 9). A desagregação por escalões etários permite observar que é entre os observantes e os militantes que o grupo mais idoso tem um peso relativo maior. Mas não pode, a partir daí afirmar-se que são os dois subconjuntos menos rejuvenescidos. Essa relação não é linear. De facto, os observantes contam com a percentagem mais baixa entre os 15 e os 24 anos (4,4%); associado ao dado anterior, esta verificação faz deles o grupo mais envelhecido – estamos perante uma pirâmide invertida, ou seja, é o subconjunto que mais reproduz a própria estrutura demográfica da sociedade portuguesa. Mas é entre os militantes que o peso relativo dos mais jovens é mais saliente (20,7), apresentando-se, a par dos nominais, como um subcon-

GRÁFICO 9
Distribuição dos católicos or escalões etários

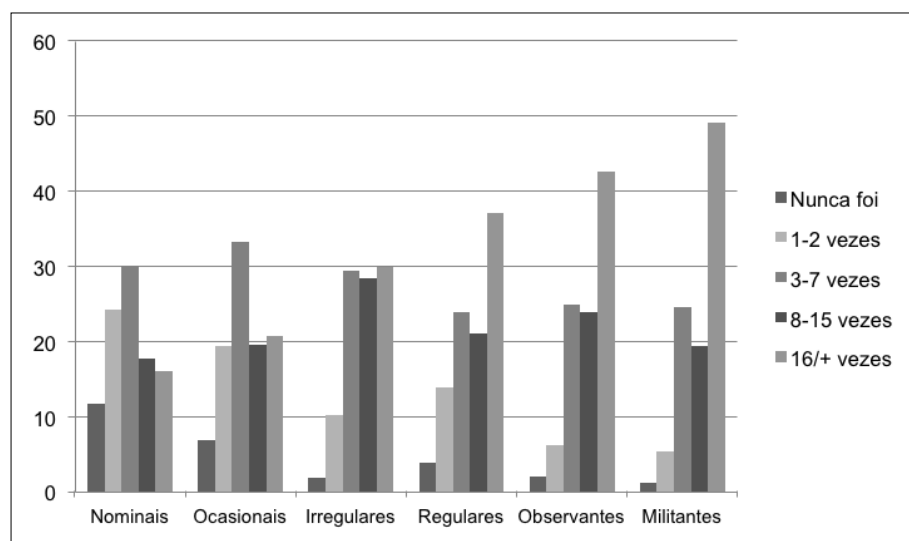


⁹⁷ Nos testes realizados para este ensaio, a estratificação dos subconjuntos por graus de instrução não trouxe assinaláveis variações. Destaca-se a presença mais acentuada, no grupo dos observantes, do perfil de escolarização correspondente ao atual 1º ciclo – quase metade desta população (48,4%). A observação dos perfis de identificação católica segundo a profissão não traz nenhuma diferenciação significativa, reproduzindo em cada estrato o que se observa como tendência para a população católica em geral.

junto equilibrado na sua composição etária. O grupo dos 25-34 não tem uma forte representação nos católicos nucleares; é entre os irregulares que este escalão apresenta uma saliência maior. Globalmente pode afirmar-se que, apesar de baixa representação dos 15-24, os irregulares são o tipo mais rejuvenescido – contribui para isso o facto de ser o subconjunto onde menos pesa o escalão dos mais idosos. Os nominais, constituindo-se como um subconjunto muito equilibrado quando à distribuição das idades, é, no entanto, o que conta com uma menor peso relativo do escalão 55-64 anos.

Tendo em conta a centralidade de Fátima na configuração da identidade católica contemporânea, o questionário permitiu recolher informação relevante acerca dos contornos sociográficos dessa centralidade⁹⁸. Retém-se aqui apenas alguns dados (*vide* Gráfico 10): aqueles que permitem observar como a «ida a Fátima» se pode tornar um lugar de teste quanto à eficácia de um modelo de diferenciação católica que parte das respostas relativas à frequência dominical e inscrição nos polos comunitários.

GRÁFICO 10
Deslocações a Fátima segundo categorias de católicos



⁹⁸ Um estudo mais desenvolvido, tendo como objeto os dados relativos a Fátima, será apresentado nas atas publicadas do Simpósio Teológico-Pastoral de 2013, promovido pelo Santuário de Fátima.

Como se pode observar, no universo católico, a atração de Fátima é modelada pelos diferentes perfis de identificação católica. Repare-se que a maior percentagem relativa, no universo dos nominais e dos praticantes ocasionais, se encontra no item «3 a 7 vezes». Entre os irregulares, regulares, observantes e militantes, o item «16 ou mais vezes» descreve o comportamento mais saliente. É entre os nominais e os ocasionais que o subconjunto dos que nunca foram a Fátima tem mais representação. Por contraste, à medida que, na tipologia, nos aproximamos dos católicos nucleares, o comportamento que corresponde «às 16 e mais vezes» vai-se tornando cada vez mais preponderante.

Fátima tornou-se, assim, como que um barómetro para a expressão social da vinculação católica. Essa polaridade não depende exclusivamente de dinamismos de peregrinação, ou outros de natureza votiva. Na media em que Fátima se articulou com dinâmicas diversas que descrevem o interior das comunidades católicas, as frequências de ida a Fátima aumentam na medida em que nos aproximamos do círculo mais nuclear que descreve a eclesiosfera⁹⁹.

Conclusão

Os dados do inquérito «Identidades religiosas em Portugal: representações, valores e práticas» permitem um amplo retrato social do país. Observou-se que a diversificação, quanto às identidades religiosas, acompanha a diminuição relativa do peso dos católicos na sociedade portuguesa. Mas a tendência mais expressiva é a do crescimento dos sem religião – mais pronunciado que o crescimento do conjunto constituído por denominações religiosas não católicas. Neste sentido, pode afirmar-se que, sob o ponto de vista demográfico, a diferenciação na sociedade portuguesa se acentua mais pela via do crescimento dos sem religião do que pela afirmação de outras pertenças religiosas. Sublinhe-se, no entanto, que desse agregado fazem parte – para além dos ateus, indiferentes ou agnósticos – os que se auto-classificam como crentes sem religião. Estes crentes sem religião, em parte, poderiam ser vistos como uma última periferia católica: fizeram os percur-

⁹⁹ Cf. Alfredo TEIXEIRA, «Catolicismo – entre o território e a rede», in Alfredo TEIXEIRA (org.), *Identidades religiosas em Portugal: ensaio interdisciplinar*, Lisboa: Paulinas, 2012, 149-173.

tos habituais de socialização primária no habitat católico; alguns fizeram escolhas similares para os seus filhos; rezam; aderem a enunciados crentes. Mas essas representações, valores e práticas não se condensam na objetividade de qualquer regime de comunitarização ou de inscrição institucional, conduzindo, em última análise, a uma completa desvinculação da eclesiosfera católica.

Esta desvinculação, em graus e modalidades diversificadas, afeta globalmente o pluriverso dos que se autorrepresentam como católicos. Enquanto cultura, o catolicismo continua muito presente nos itinerários de socialização primária e nas ritualidades que acompanham os ciclos da vida – exprimindo-se como «religião pública», como que desempenha «um serviço público». No entanto, a estratificação da população católica, a partir da prática dominical e do seu perfil de inscrição nas comunidades, permitiu descobrir uma eclesiosfera onde graus diversos de implicação na Igreja católica se afirmam. Entre os católicos nucleares e as pertenças mais periféricas, desdobram-se planos diversos de uma identidade católica descompactada. Essas identidades não são, simplesmente, «posições». Na sua diversidade, podem estar em movimento, na direção de uma vinculação mais nuclear ou a caminho de formas de pertença mais periféricas.